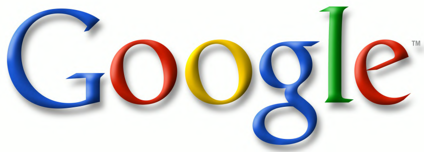

Google

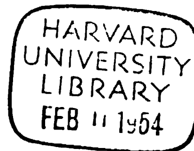
Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht
der Victoriaschule zu Berlin. Ostern 1900.

# Herbarts Bedeutung für die Psychologie.

Von

Dr. Richard Hintz.

BERLIN 1900.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.


HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
FEB 11 1954

Die Psychologie beschäftigt sich mit dem Rätsel des Daseins. Sie soll ein Spiegel der Seele sein, doch nicht nur die Kenntnis, sondern auch die Erkenntnis des Seelenlebens verbreiten helfen. Die hervorragendsten Geister aller Zeiten haben des Rätsels Lösung zu erforschen, haben in die Geheimnisse dieses Lebens einzudringen versucht. Viele blieben auf halbem Wege stehen; andere wanderten eine Strecke weiter auf der viel betretenen Bahn, wichen wohl auch vom Wege ab, um durch Kreuz- und Querzüge vorwärts zu gelangen; doch — das Ziel hat noch niemand erreicht. Je mehr der menschliche Geist dem Lichte zustrebt, desto mehr wächst in ihm die Überzeugung, dafs des Lebens Tiefen unergründlich seien. Diese Erfahruug schreckt uns jedoch nicht ab von dem Bestreben, den matten Schimmer, den des Menschengeistes Fackel in die finsteren Tiefen wirft, wenigstens etwas erhellen zu helfen.

Anfangs begnügte sich die Psychologie mit einer genauen Aufzählung und speziellen Anordnung der verschiedenen Thätigkeiten des menschlichen Geistes. Etwas tiefer versuchten Locke und Leibniz in das Seelenleben einzudringen; doch erst in diesem Jahrhundert ist die Psychologie zu einer Wissenschaft erhoben worden. Es ist Herbarts Verdienst, durch sein Beispiel die Anregung gegeben zu haben, dafs das menschliche Leben mit Bezug auf seine Gesetzmäfsigkeit jetzt gewissenhafteren Prüfungen unterzogen wird. „Er hat es versucht, eigentliche, strenge und zwar mathematische Gesetze der geistigen Thätigkeit aufzustellen, und mit Hilfe der Beobachtung, Spekulation und des mathematischen Kalküls hat er eine Statik und Mechanik des Geistes geschaffen, welche der Mechanik des Himmels nicht nur an die Seite zu setzen, sondern nach ihrer Bedeutung für das menschliche Wissen so weit vorzuziehen, als unsere Seele uns näher ist denn die Sterne des Himmels, und als der bewufste Geist höher steht denn die Natur". So äufsert sich Dr. Lazarus über Herbart in etwas überschwenglicher Weise im Vorwort zum ersten Bande seines Werkes: „Das Leben der Seele in Monographieen über seine Erscheinungen und Gesetze"[1]).

Selbst Lotze[2]), der sich zu den Gegnern Herbarts zählt und als Gesinnungsgenosse des Idealismus gelten will, bezeichnet das von diesem Philosophen aufgestellte System als eine Lehre, der die Psychologie grofse Fortschritte verdanke. Er betont vor allem, dafs Herbarts Psychologie von einer stets mit Achtung zu nennenden Auffassung des psychischen Mechanismus Zeugnis ablegt, durch welche er der Wissenschaft grofse Dienste geleistet hat[3]).

---

[1]) M. Lazarus, das Leben der Seele u. s. w. Berlin (Schindler) 1856; 2. Auflage, 1876—82; 3. Auflage 1883—97.

[2]) Hermann Lotze, Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 3. Auflage. Leipzig 1876—80. 3 Bde. I. S. 203.

[3]) Lotze, Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie. Leipzig 1879.

Johann Friedrich Herbart gehört sicherlich zu den gröfsten Denkern auf dem Gebiete der Psychologie. Harms [1]) sagt von ihm: „Seine Bedeutung liegt mehr in seiner scharfsinnigen Polemik als in dem Positiven, was er giebt . . . Er ist ein gelehrter Philosoph, der die Geschichte der Philosophie gründlich studiert hat, aber sie doch nicht vom geschichtlichen Standpunkte auffafst, sondern sie nur als Quelle für die Ausbildung seiner eigenen Ansichten verwendet“.

Herbart weist der Psychologie eine hohe Aufgabe zu, indem er die Forderung stellt, dafs sie den Ansprüchen an strenge Wissenschaftlichkeit so viel als möglich genügen solle. Diese Aufgabe einer psychologischen Wissenschaft suchte er selbst zu lösen, indem er eine Psychologie als Wissenschaft aufstellte, die auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik gegründet war[2]). Von der Mangelhaftigkeit der empirischen Psychologie als Grundlage für die Philosophie überzeugt, suchte er eifrigst nach Hilfsquellen, die ihm den fühlbaren Mangel ersetzen sollten, und indem er die Metaphysik und Mathematik in den Bereich seiner philosophischen Forschungen zog, glaubte er mit Hilfe derselben die tiefen Geheimnisse des Seelenlebens, zum mindesten die wichtigsten Fragen des psychischen Seins und Geschehens, in einer dem menschlichen Verstande plausibeln Weise lösen zu können.

Er sieht die Metaphysik als die Grundlage der Psychologie an; daher leitet er die wichtigsten Lehren der Psychologie nicht aus der Erfahrung, sondern vorwiegend aus der Metaphysik ab. Die Psychologie soll nichts anderes sein als Ergänzung der innerlich wahrgenommenen Thatsachen, Nachweisung des Zusammenhanges dessen, was sich wahrnehmen läfst, vermittelst dessen, was die Wahrnehmung nicht erreicht, nach allgemeinen Gesetzen[3]).

Es ist aber nicht zu verkennen, dafs Herbart seine metaphysischen Grundsätze mit den physischen Erfahrungsthatsachen in Einklang zu bringen versucht. Er ist nämlich der Ansicht, dafs die Psychologie auf die allgemeine Metaphysik zurückwirken mufs, weil jene den Ursprung der Formen erklärt, die in der Metaphysik nur als gegeben angenommen werden. Er behauptet von seiner Psychologie: „Sie zeigt, dafs und warum diese Formen mit allen den Widersprüchen behaftet sein müssen, wodurch sie den Stoff zur Metaphysik hergeben“[4]). Sie soll also in der Seele den notwendigen Ursprung der Scheinwelt, den die Metaphysik neben der wahren Welt des absoluten Seins vieler einfacher Wesen anzunehmen gezwungen ist, nachweisen. Somit hätte die Psychologie nur eine negative Aufgabe. „Sie würde demnach“, wie Harms behauptet, „eine Theorie des Irrtums, aber nicht des Erkennens der Wahrheit enthalten und kann von dem Seelenleben offenbar keinen wahren Begriff geben“[5]). — Da das mechanische Verhalten der geistigen Vorgänge eine verschiedene Intensität erkennen läfst und somit quantitativen Bestimmungen unterliegt,

---

[1]) Friedrich Harms, Die Philosophie seit Kant. Berlin 1876. S. 509.

[2]) Sein Hauptwerk auf diesem Gebiete ist: „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik“. Königsberg, I. Teil 1824, II. Teil 1825. — Vorausgegangen ist sein „Lehrbuch zur Psychologie“ (Königsberg 1816, in 2. Auflage 1834). — In der von G. Hartenstein veranstalteten Ausgabe der „Sämtlichen Werke“ Herbarts [Leipzig 1850—52, 12 Bde; neue Ausgabe: Hamburg 1883—93, 13 Bde] bilden die Schriften zur Psychologie den 5.—7. Band.

[3]) Herbart, Psychologie als Wissenschaft I. 2. Ausg. 1834. S. 28. s. auch Herbarts sämtliche Werke, Band 5. § 11. S. 220.

[4]) Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 4. Auflage, Königsberg 1837. „Sämtl. Werke“ herausg. v. G. Hartenstein, Leipzig 1850. Band 1. § 153. S. 267.

[5]) Harms, Die Philosophie seit Kant, S. 543.

so glaubte Herbart, auch mit Hilfe mathematischer Berechnungen Aufschlüsse über die Gesetze des geistigen Geschehens gewinnen zu können.

Obwohl die Metaphysik und selbst die Mathematik für das Verstehen Herbartscher Psychologie unerläfslich erscheint, so ist doch auch von Anhängern Herbarts versucht worden, im Sinne desselben eine empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode darzustellen, die einer metaphysischen Grundlage uud rein mathematischer Berechnungen entbehrt. Damit ist der Beweis geliefert worden, dafs man seine psychologischen Grundsätze zu einem grofsen Teil anerkennen kann, auch wenn man sich mit seiner Metaphysik und seinen mathematischen Formeln in der Psychologie nicht zu befreunden vermag.

Welches sind nun die metaphysischen Grundlagen seiner Psychologie? Herbart bestreitet die Richtigkeit des Grundgedankens der neueren Philosophie, dafs in dem erkennenden Subjekte ein Erklärungsgrund liege für das objektive Sein, obwohl dieses Subjekt selbst zu der erkannten Welt gehört. Er sieht daher auch nicht ein, dafs nicht nur in dem Subjekte an sich, sondern auch in den Anschauungen und Gedanken desselben ein erklärendes Prinzip für das Sein in der Welt enthalten sei. Während die neuere Philosophie behauptet, die Wahrheit sei nicht blofs das Sein, welches der Gegenstand des Denkens ist, sondern auch das Denken, wodurch das Sein erkannt wird oder werden soll, setzt Herbart voraus, die Wahrheit sei das Sein für sich, der Gedanke aber nicht. Seine metaphysischen Grundsätze sollen darum zugleich über die Wahrheit des Denkens und Erkennens entscheiden, was aber, wie Harms meint, unmöglich ist, auch wenn man aufser der dogmatischen Metaphysik die metaphysische Psychologie Herbarts zu Hilfe nimmt.

Die Frage nach dem „Sein“ der Dinge beantwortet er durch seine Lehre von der „absoluten Position“. Er versteht hiernach unter einem wahrhaft Seienden nur dasjenige, was völlig beziehungslos, vollständig unabhängig und unaufhebbar ist. „Der Begriff des Seins ist die Anerkennung des nicht Aufzuhebenden“. Bezüglich der Qualität des Seienden stellt Herbart vier Thesen auf, die also lauten:

1. „Die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv oder affirmativ, ohne Einmischung von Negationen“ [1]).

2. „Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach und darf auf keine Weise durch innere Gegensätze bestimmt werden“[2]).

3. „Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich“.

4. „Wie vieles sei, bleibt durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt“[3]).

Herbart bezeichnet die beiden letzten Sätze als Folgerungen aus dem vorhergegangenen Satze, der von der absoluten Einfachheit der Qualität redet. Die Mannigfaltigkeit des Geschehens in der Welt erklärt sich nur, wenn eine Vielheit seiender Wesen vorausgesetzt wird. Diesen giebt Herbart den Namen „Realen“. Auch die menschliche Seele rechnet er zu diesen einfachen Wesen; denn ihr Wesen geht seiner Ansicht nach völlig auf in einer einfachen Qualität. Da demnach die Herbartsche Lehre vom Wesen der Seele im letzten Grunde auf seinen Begriff vom „Sein“ zurückzuführen ist, so lag es auf der Hand, dafs Dittes und andere seiner Gegner von ihrem

---

[1]) Herbart, „Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre“. (Königsberg 1826—29). — „Sämtl. Werke“. Zur Metaphysik, 2. Teil. § 206. S. 83.

[2]) Herbart, „Schriften zur Metaphysik“ 2. Teil. § 207, S. 83. Herbarts „Sämtl. W.“ Band 4.

[3]) Herbarts „Sämtliche Werke“, Band 4. „Schriften zur Metaphysik“, 2. Teil, § 208, S. 87.

Standpunkte aus mit Entschiedenheit gerade die Fassung desselben angriffen. Dittes[1]) sieht jenen Begriff als den toten Punkt der ganzen Philosophie Herbarts an; er hält ihn für einen metaphysischen Grundirrtum. Seine Behauptungen, die eine so strenge Verurteilung der Herbartschen Psychologie enthalten, entbehren aber recht oft eines wissenschaftlichen Beweises. Wenn er z. B. die Ansicht ausspricht, dafs in einem einfachen Seelenwesen keine Absonderung der Empfindungen vorausgesetzt werden kann, so werden wir vergeblich bei ihm nach Gründen für diese Behauptung suchen. Ihm erscheint so manches ganz einleuchtend und klar, worüber die gelehrtesten Philosophen seit Jahrhunderten noch uneins sind.

Herbart hält das Seiende für absolut unabhängig; ein bedingtes Sein vermag er nicht anzuerkennen. Er weist jede Relation zurück und nimmt für seine Realen, also auch für die Seele, dieselbe Unabhängigkeit in Anspruch, welche die Naturwissenschaften den chemischen Elementen zuschreiben. Aus der von ihm vorausgesetzten Beziehungslosigkeit der Seele folgert er die absolute Einfachheit derselben. „Die Seele", sagt Herbart[2]), „ist die erste Substanz, auf deren bestimmte Annahme die Wissenschaft führt. Sie ist dasjenige einfache Wesen, welches um der ganzen Komplexion willen gesetzt wird, die wir vor Augen haben, indem wir alle unsere Vorstellungen als die unsrigen betrachten. Die Einheit dieser Komplexion erfordert ein einziges Wesen, welches schon, weil es real ist, im strengsten Sinne einfach sein mufs". Ähnlich argumentiert Volkmann[3]), der bedeutendste Psycholog unter den Herbartianern, indem er die Beziehung aller inneren Zustände auf das eigene Ich nur in einem absolut einfachen Wesen der Seele für möglich hält. Schon vor Herbart hatte Leibniz die Seele für ein einfaches Wesen erklärt, und mit ihm hatte auch Wolff die Ansicht von einem einheitlichen Träger aller Bewufstseinsmomente vertreten. Ihre Auffassung ist jedoch auch auf vielfachen Widerspruch gestofsen. Drei wesentlich von einander verschiedene Ansichten verdienen hier hervorgehoben zu werden.

Jungmann[4]) erklärt: „Als geistige Substanz ist die menschliche Seele durchaus einfach, unteilbar, ohne Zusammenhang. Aber sie offenbart sich als das Prinzip verschiedener Thätigkeiten. . . . Sie mufs mithin mit verschiedenartigen Eigenschaften, mit besonderen Vollkommenheiten ausgestattet sein, vermöge deren sie jene verschiedenartigen Thätigkeiten zu setzen imstande ist. Diese besonderen, unserer Seele von Natur eigenen Vollkommenheiten, vermöge deren sie fähig ist, in bestimmter Weise thätig zu sein, nennen wir ihre Vermögen, ihre Fähigkeiten oder ihre Kräfte". Er hält hiernach eine mehrfache Qualität der Seele mit ihrer Einheit völlig vereinbar.

Wesentlich anderer Ansicht ist Beneke. Er sagt: „Nichts hat die Ausbildung der Naturerkenntnisse vom Geistigen mehr gehindert als die verkehrte Vorstellung, die man sich von der Einfachheit der Seele gemacht hatte. In betreff der materiellen und räumlichen Zusammenbildungen der äufseren Natur ist allerdings die Seele nicht nur einfach, sondern mehr als einfach, indem nämlich von denselben in keiner Beziehung irgend eine Anwendung auf die Seele gemacht werden kann. Aus dem einfachen Grunde, weil das Räumliche und Materielle überhaupt nur für die Auf-

---

[1]) Pädagogium. Monatsschrift für Erziehung und Unterricht herausgegeben von Friedrich Dittes. VII. Jahrgang. 1885.

[2]) Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. H. „Sämtl. Werke", 1850. Band 1. § 153. S. 267.

[3]) Wilhelm Volkmann, Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode. 2. Auflage. Cöthen 1875—76, I. Bd. S. 65 ff.

[4]) Jos. Jungmann, Das Gemüt und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie. Freiburg i. Breisgau. 2. Aufl. 1885. S. 10.

fassungen unserer äufseren Sinne existieren, und die Seele in keiner ihrer Qualitäten und Bethätigungen weder gesehen noch getastet, noch durch irgend einen anderen äufseren Sinn aufgefafst werden kann.. Die Seele also ist durchaus immateriell und deshalb auch keinerlei materielle Zusammengesetztheit oder Vielfachheit auf sie anwendbar. In betreff derjenigen Qualitäten und Verhältnisse aber, welche uns unser Selbstbewufstsein darstellt, ist die Seele nichts weniger als einfach; ja weit entfernt, dafs durch eine Zusammengesetztheit dieser Art ihrer Hoheit irgend Abbruch geschehen sollte, tritt vielmehr die Hoheit, in welcher sie sich über alles andere von uns erkennbare Sein erhebt, gerade in nichts anderem entschiedener hervor als darin, dafs sie in ihrer Entwickelung einen ohne allen Vergleich gröfseren Reichthum von Elementen und Prozessen darbietet"[1]).

Wir verweisen endlich noch auf Dittes, einen Schüler Benekes. Diesem erscheint es unerklärlich, dafs die Seele, als einfaches Wesen betrachtet, zu Empfindungen gelangen kann, wie wir sie in den Vorstellungen besitzen. Daher stellt er in seinem Lehrbuch der Psychologie[2]) die Seele gar nicht als ein einfaches, sondern als zusammengesetztes Wesen dar. Er behauptet allerdings, „dafs die Seelenelemente nicht von einander isoliert sind, sondern miteinander innig zusammenhängen und kommunizieren, also eine geschlossene Einheit, eben eine Seele bilden. Nicht Einfachheit, wohl aber Einheit kommt der Seele zu". Die Zusammengesetztheit der Seele steht für ihn somit nicht im Widerspruch mit der Einheit des Seelenlebens.

Als Verteidiger Herbarts ist gegen die Dittesschen Ausführungen[3]) namentlich O. Foltz aufgetreten in der von ihm verfafsten und 1886 herausgegebenen Schrift: „Die metaphysischen Grundlagen der Herbartschen Psychologie und ihre Beurteilung durch Herrn Dr. Dittes".[4]) Dieser bestreitet aufs entschiedenste, dafs die Seele aus vielen Elementen zusammengesetzt sei, falls sie als selbständige Wesen aufgefafst werden. Er wendet sich unter andern auch gegen die Dittessche Ansicht, dafs in einer absolut einfachen Seele alle Vorstellungen zusammenfallen und ein Chaos bilden müfsten, weil er der Meinung ist, dafs die Hemmungen und Gegensätze unter den Vorstellungen dies verhindern. Herbart selbst giebt eine ähnliche Erklärung in seiner „Psychologie als Wissenschaft", II. § 118[5]).

O. Flügel unterstützt ihn in seiner Polemik gegen Dittes und weist beispielsweise nach, dafs sogar Gegner der Herbartschen Psychologie, wie Wundt und Lotze, diesem in vielen Stücken nicht zustimmen, wie z. B. nicht in seiner Auffassung, die Seele müsse räumlich ausgedehnt sein, um Räumliches vorstellen zu können[6]). Wenn Flügel, um die von Dittes gegen die Herbartsche Metaphysik gerichteten Bedenken zu entkräften, darauf aufmerksam macht, dafs schon Beneke, ein Zeitgenosse Herbarts, ähnliche Angriffe gegen dieselbe in der Halleschen Litteraturzeitung[7])

---

[1]) „Archiv für die pragmatische Psychologie" herausgeg. v. Friedrich Ed. Beneke. 1. Jahrgang. 1851. S. 11, 12. — Siehe auch Pädagogium von Fr. Dittes. XI. Jahrgang, 1888: „Anregung zum Studium der Werke Benekes" von H. Neugeboren.

[2]) Dittes, Lehrbuch der Psychologie und Logik. 8. Auflage. Leipzig, Wien 1882, S. 29 u. fg.

[3]) s. Pädagogium. VII. Jahrgang, 1885.

[4]) Erschienen bei Bertelsmann in Gütersloh.

[5]) s. auch Herbarts „sämtliche Werke". Band 6. § 118, S. 154.

[6]) O. Flügel, Einige Mifsverständnisse des Dr. Dittes, betreffend die Metaphysik und Psychologie Herbarts. Langensalza 1886.

[7]) Hallesche Litteraturzeitung, Juli 1837, Nr. 62—64.

bei Besprechung der Hartensteinschen Metaphysik veröffentlicht hat, so ist allerdings damit die Richtigkeit der Herbartschen Anschauungen nicht erwiesen.

Auch Ostermann, der sich bezüglich der Frage, ob die Seele einfach oder zusammengesetzt sei, auf einen neutralen Boden stellt, weil man sich in jedem Falle mit den Thatsachen der Erfahrung in Widerspruch setzt, gleichviel wie man die Frage beantwortet, behauptet in seiner Schrift: „Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbartschen Psychologie und ihre pädagogischen Konsequenzen“ [1]), mit der Annahme einer mehrfachen Qualität der Seele müfste man die Einheit der Seele aufgeben und sich dieselbe als Vielheit oder als leere Substanz denken, „der die Qualitäten inhärieren sollen, der sie aber doch nicht inhärieren können, weil das völlig Leere ihnen keinerlei Beziehungs- und Stützpunkte darbietet“.

Eine Entscheidung darüber zu treffen, wessen Ansicht richtig sei, steht uns nicht zu, erscheint uns auch unmöglich; wir wollen nur bemerken, dafs uns die Ansicht Benekes sehr sympathisch ist, obwohl wir ihr nicht voll und ganz beitreten können. Will man das Wesen der Seele beurteilen, so mufs man unserer Meinung nach zunächst darüber klar sein, ob sie als materiell oder immateriell aufzufassen sei. Wir halten sie für immateriell und erklären uns auch mit der Benekeschen Beweisführung hierfür einverstanden, obwohl diese sich noch ergänzen liefse. Auch Herbart sagt: „Die Unsterblichkeit der Seele verstehe sich wegen der Zeitlosigkeit der Realen von selbst“. Wir unterschreiben auch die Ansicht Benekes, dafs durch eine Zusammengesetztheit der Seele ihrer Hoheit kein Abbruch geschieht; aber wir sehen nicht ein, dafs die Seele als immaterielles Wesen unbedingt zusammengesetzt sein mufs. Vielmehr glauben wir, dafs der Seele weder eine materielle Einfachheit, noch Zusammengesetztheit zugeschrieben werden kann, stehen somit auf dem Standpunkte Ostermanns, der die Frage offen läfst und keine Entscheidung trifft. —

Die einfache Qualität der Seele schliefst nach Herbart auch jede Veränderung derselben aus; denn jede Änderung des schlechthin Einfachen bedeutet für ihn völlige Vernichtung desselben. Der gleichen Ansicht ist Flügel, der das veränderungslose Beharren für einen hervortretenden Charakterzug des Seienden ansieht. Er hat den Beweis zu führen gesucht, dafs die Veränderlichkeit des Seelenwesens sowohl der Logik als auch den Thatsachen des Bewufstseins widerspreche [2]). „Gerade das Problem der Veränderung hat von jeher mehr als irgend ein anderes das metaphysische Denken in Bewegung gesetzt, und die Einsicht, dafs das Veränderliche, Werdende als solches nicht das wahrhaft Seiende sein könne, ist eines der ersten Ergebnisse der Philosophie“ [3]). Ein relatives Sein ist auch für ihn kein wahres Sein; für ihn sowohl wie für Herbart wäre somit die Existenz der Seele in Frage gestellt, wollte man die absolute Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit der Seele leugnen. Er hält eine qualitative Umbildung der Seele auch deshalb für unmöglich, weil seiner Meinung nach dann von einer Reproduktion der Vorstellungen keine Rede sein könnte, und ohne das Beharren derselben eine geistige Entwickelung nicht denkbar wäre. Auch Foltz [4]) vertritt dieselbe Ansicht. Lotze hat

---

[1]) W. Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrtümer u. s. w. Oldenburg 1887. S. 34.

[2]) Wilh. Rein, Pädagogische Studien. Neue Folge. Dresden 1881. II., S. 3 u. fg.

[3]) O. Flügel, Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. Cöthen 1876, neue Ausgabe 1879. S. 1 ff., S. 18 u. fg.

[4]) O. Foltz, Die metaphysischen Grundlagen u. s. w. S. 59.

dagegen eine ganz andere Auffassung von der Seele. Ihm erscheinen die Realen im Gegensatze zu Herbart mit der Fähigkeit ausgerüstet, die mannigfachsten Einwirkungen und Veränderungen zu erfahren, und daher kann er auch der Seele die individuellste Verschiedenheit zugestehen. Daran hindert ihn auch seine Ansicht von der Einheitlichkeit der Seele nicht im geringsten. Er behauptet: „Die Seele mufs etwas von der Form der Störung merken, um auf dieselbe in bestimmter Weise reagieren zu können; sie mufs also selbst leiden, und zwar in dem einen Falle anders als in dem andern. Verschiedenartiges Leiden ist aber nicht denkbar ohne verschiedenartige Veränderung des Leidenden. Und diese eigene Veränderung kann nicht ersetzt werden durch blofse Veränderung der Relationen der an sich unveränderlichen Seele zu andern Elementen". An einer anderen Stelle äufsert Lotze[1]): „Es ist ganz unmöglich, aus der Erklärung des Weltlaufes die innere Veränderlichkeit der Realen ganz zu entfernen; wäre es ausführbar, sie aus der Betrachtung der Aufsenwelt zu verbannen, so würde sie unvermeidlicher dem Wesen desjenigen Realen sein, für welches die Aufsenwelt Gegenstand der Wahrnehmung ist".

Ostermann kann es auch nicht begreifen, dafs in der Seele bewufste Empfindungen und Vorstellungen entstehen sollen, ohne dafs ihr Wesen geändert werde. „Das erste Aufdämmern bewufsten geistigen Lebens in einem bis dahin absolut leblosen Wesen — mag im übrigen seine Qualität bestehen, worin sie will — ist die eminenteste Veränderung, die einem Wesen überhaupt widerfahren kann"[2]). Ein unveränderliches Seelenreal kann seiner Meinung nach kein geistiges Geschehen veranlassen und ist „der Tod aller Psychologie".

Interessant ist die Theorie Herbarts von den „Selbsterhaltungen", mit der dieser die Unveränderlichkeit des Seelenreals zu verteidigen sucht. Nach seinem Eingeständnis, dafs die Seele im „Zusammen" mit anderen Realen sich in wirklichen inneren Zuständen äufsere, die er direkt als „Auswirkungen ihrer Qualität" bezeichnet, mufs er zu den „Selbsterhaltungen" seine Zuflucht nehmen, um die Unveränderlichkeit des Seelenlebens aufrecht halten zu können. Er braucht deshalb keine Veränderung, sondern nur ein verschiedenes Verhalten der Seele zuzugeben. Dennoch sieht er sich genötigt anzuerkennen, dafs auf dem Gebiete des geistigen Lebens vielfache innere Veränderungen zu Tage treten; ein inneres Geschehen kann also auch von ihm nicht in Abrede gestellt werden. Für ihn sind trotzdem Veränderung und Einfachheit der Seele unvereinbare Begriffe; er hätte sie beide aufgeben und damit das Fundament seiner Psychologie niederreifsen müssen, wenn er die geistigen Vorgänge in die Seele und nicht in den Vorstellungsmechanismus derselben verlegt hätte. Somit scheint die Seele, wie Nath u. a. annehmen, nach Herbart nichts anderes zu sein als ein Gefäfs, welches das Gewimmel der Vorstellungen zusammenhält, als der Schauplatz, auf dem sie ihre Kämpfe ausfechten. Dieser Ansicht stellt Foltz die irrige Behauptung gegenüber, Herbart weise der Seele selbst alle geistigen Ereignisse zu. Er ist der Meinung, dafs nur die verfehlte Ausdrucksweise Herbarts zu der Vermutung geführt habe, er wolle den Vorstellungsmechanismus in den Vordergrund stellen und für alles geistige Geschehen verantwortlich machen[3]). — Das ist in der That eine sonderbare Behauptung,

---

[1]) H. Lotze, Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. I. Bd. — Vergl. auch M. Nath, Die Psychologie Hermann Lotzes in ihrem Verhältnis zu Herbart. Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht der Ritter-Akademie zu Brandenburg a. H. für das Schuljahr 1886/87.

[2]) Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbartschen Psychologie u. s. w. S. 20.

[3]) O. Foltz, Die metaphysischen Grundlagen u. s. w. S. 74.

die noch ungereimter erscheint, weil er die Unveränderlichkeit der Seele im Sinne Herbarts aufrecht erhält. „Es gäbe gar keine Entwickelung des Geistes, keine zusammenhängende Geschichte des Ich, wenn die einfache Qualität der Seele bei allem Wechsel ihrer Beziehungen zu anderen Wesen, deren Ausdruck eben die Empfindungen sind, nicht unverändert erhalten bliebe“[1]). Die Elemente, aus denen das Wasser besteht, verändern sich allerdings insofern nicht, als das Wasser wieder in Sauerstoff und Wasserstoff zersetzt werden kann: doch ob die thätige Seele das bleibt und bleiben kann, was sie ursprünglich war, erscheint selbst dann schon zweifelhaft, wenn sie nur zur Erzeugung der Empfindungen diente, worin ihre ganze Thätigkeit nach Herbartscher Theorie bestehen soll; noch zweifelhafter ist diese Annahme, wenn die Seele so handelnd auftritt, wie sie sich Foltz denkt, und wie sie auch Herbart seiner Ansicht nach sich gedacht haben soll. Da wir uns die Seele nicht als materielle Substanz vorstellen dürfen, wie schon erwähnt wurde, läfst sie sich weder mit jenen Elementen, noch mit einem Balle vergleichen, was auch von Anhängern Herbarts versucht worden ist; ebenso wenig kann die Foltzsche Behauptung, dafs die Seele an Gröfse zunehmen müfste, wenn sie veränderlich wäre, als Beweis für ihre Unveränderlichkeit herangezogen werden.

Wir können uns hiernach auch in diesem Punkte weder ganz für, noch gegen Herbart entscheiden. Den Streit über die Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit können wir ebenso wenig beilegen, wie den betreffs der Ein- und Vielfachheit; aber wir stehen doch auf festerem Boden als in Rücksicht der ersten Frage, weil uns die Erfahrung bis zu einer gewissen Grenze zur Seite steht. Wir stimmen nämlich mit Herbart überein, dafs die Seele ein verschiedenes Verhalten zeigt, und dafs auf dem Gebiete des geistigen Lebens thatsächlich viele Veränderungen zu beobachten sind. Die geistige Natur des Menschen verändert sich also, und es bleibt nur zweifelhaft, ob damit auch eine Veränderung der menschlichen Seele gegeben ist. Zwar gestehen wir, dafs diese Ansicht nicht als eine bestimmte Erklärung über das Wesen der Seele gelten kann; aber wir legen auf eine solche ebenso wenig Gewicht wie Lotze.

Es kann auch nicht meine Aufgabe sein, untersuchend festzustellen, auf welcher Seite die Wahrheit und auf welcher der Irrtum liegt, weil metaphysische Lehren weder mathematisch bewiesen, noch vollständig objektiv beurteilt werden können. Selbst Lazarus, ein grofser Verehrer Herbarts, legt auf die Metaphysik als ein Mittel zur Lösung psychologischer Fragen keinen hohen Wert. Das beweist u. a. folgender Ausspruch: „So wenig wie der Mechaniker, um den Inhalt oder die Anwendung eines mechanischen Gesetzes darzustellen, oder um die Druck- und Tragkraft eines Mechanismus zu bestimmen, auf den metaphysischen Begriff der Materie einzugehen braucht, ebenso wenig braucht der Psycholog, um psychische Prozesse oder Gesetze darzustellen, auf den metaphysischen Begriff des denkenden Wesens zurückzugehen. — Allerdings kann man von jedem Punkte der Psychologie auf geradem Wege in das Gebiet der Metaphysik gelangen; aber es ist ein Zeichen weniger von Tiefe als von Oberflächlichkeit der Betrachtung, wenn man sie bei jeder Gelegenheit auf die letzten und tiefsten Fragen hinlenkt“[2]).

Wir müssen uns eines entscheidenden Urteils um so mehr enthalten, als unsere bisherigen Erörterungen ergeben haben, dafs die Ansichten über das Wesen der Seele weit auseinandergehen,

---

[1]) Foltz, Die metaphysischen Grundl. S. 73.
[2]) M. Lazarus, Das Leben der Seele. 2. Band. S. 24.

dafs also die Fragen, ob die Seele einfach oder zusammengesetzt, ob sie veränderlich oder unveränderlich sei, weder im Sinne Herbarts, noch in entgegengesetzter Weise entschieden werden können. Wohl aber — das dürfen wir doch sicher behaupten — stimmen die meisten Philosophen mehr oder weniger darin mit Herbart überein, dafs die Seele als ein einheitliches, immaterielles Wesen anzusehen sei, und alles geistige Geschehen mit der Seele in einem gewissen Zusammenhange stehen müsse.

Um seine Bedeutung für die Psychologie besser würdigen zu können, müssen wir einige seiner psychologischen Fundamentallehren noch besonders hervorheben.

„Die Seele hat keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch zu produzieren. Sie ist weder eine tabula rasa, auf der fremde Eindrücke gemacht werden können, noch eine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz in Leibniz' Sinne. Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen, noch Gefühle, noch Begierden; sie weifs nichts von sich, noch von anderen Dingen. Es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns, auch keine wie immer entfernte Vorbereitungen zu dem allen. Das einfache Was der Seele, ihre Qualität, ist das einzig Ursprüngliche und Wirkliche. Alles, was sie wird, wird sie nur unter Umständen; ihre Vermögen und Anlagen zu empfangen und zu produzieren, die Formen und Gesetze ihres Vorstellens und Wollens erlangt und erwirbt sie nur unter Umständen"[1]). Unter Umständen soll die Seele alles werden, was sie an sich nicht ist und nicht sein kann, weil ihre Einfachheit alle Mannigfaltigkeit und ihr absolutes Sein alles Werden ausschliefst. „An die Stelle der Konstruktionen a priori des Idealismus stellt Herbart die Konstruktionen a posteriori aus den zufälligen Umständen, die alles machen können. Konstruktionen aus Begriffen a priori haben aber doch einen Vorzug vor Konstruktionen aus dem Zufall der Umstände"[2]). Diese Umstände bestehen darin, dafs die Seele, wie schon vorhin angedeutet wurde, zufällig mit anderen einfachen Wesen zusammenkommt, welche sie in ihrer Qualität stören. Gegen diese Störungen sucht sie sich in ihrer Qualität selbst zu erhalten; daher bleibt sie nach Herbart unveränderlich. Die Selbsterhaltungen äufsern sich in derselben als Empfindungen oder Vorstellungen von ganz einfacher Art und richten sich in ihrer Art und Form nach der Art und Form der drohenden Störungen. „Die Vorstellungen enthalten nichts von aufsen Aufgenommenes; jedoch werden sie nicht von selbst, sondern nur von äufseren Bedingungen erzeugt und eben sowohl von diesen als von der Natur der Seele selbst ihrer Qualität nach bestimmt. Die Seele ist demnach nicht ursprünglich eine vorstellende Kraft, sondern sie wird es unter Umständen (in bestimmter Wechselwirkung mit andern realen Wesen)". Die Empfindungen entstehen somit aus dem Zusammensein und der Wechselwirkung der Seele mit anderen einfachen Wesen oder, wie Foltz sagt, aus dem Ineinandersein der Seele und anderer Wesen. Damit ist jedoch der psychologische Prozefs noch nicht erklärt; vor allem kommt es darauf an, dafs jene Wesen, also auch die Seele, durch ihre Natur zu gegenseitiger Einwirkung befähigt sein

---

[1]) Herbart, „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie". S. 91. — „Lehrbuch zur Psychologie". Hartensteinsche Ausgabe, Leipzig, 1850—52. Vgl. auch Herbarts „Sämtliche Werke", Band 5. § 152 bis 153, S. 109.

[2]) Harms, Die Philosophie seit Kant. S. 546.

müssen. Da sich eine Wechselwirkung zwischen gleichen oder disparaten Wesen nicht denken läfst, so kann nach Herbart nur in dem Zusammen der Seele mit andern Wesen entgegengesetzter Qualität ein Geschehen zu Tage treten, das sich in den Empfindungen offenbart. Somit sind die Empfindungen „der Ausdruck des Gegensatzes mehrerer Realwesen, die einander durchdringen“ [1]). Aus dem gegenseitigen Verhältnis dieser Empfindungen oder einfachen Vorstellungen ergeben sich alle Erscheinungen des geistigen Lebens. Die Seele an sich scheint jedoch nach Herbart ihre Thätigkeit auf die Erzeugung der Empfindungen zu beschränken und dieselben sich selbst und ihrer Wechselwirkung zu überlassen. — Herbart legte den Empfindungen einen hohen Wert bei und betrachtete sie als den Ausgangspunkt aller geistigen Entwickelung. Er betonte dringend die Notwendigkeit, dafs die Psychologie sehr genau untersuchen müsse, inwieweit namentlich aus den elementarsten Äufserungen der Seele, den Empfindungen, sich die weiteren Erscheinungen des geistigen Lebens erklären lassen. Seine Theorie der Empfindungen wird auch von seinen Gegnern geschätzt, namentlich von Fichte. Dieser äufsert beispielsweise über die Herbartsche Erklärung von der Verschiedenheit der Empfindungen, wonach dieselbe durch den Gegensatz verschiedener Realen, die einander durchdringen, bedingt wird: „An sich und unabhängig von der Konsequenz der hier beurteilten Lehre finden wir diese Erklärung richtig. Noch mehr: wir erkennen in ihr die einzig wahre Grundlage zu einer Theorie der Empfindung“ [2]).

Lotze kann die Herbartsche Empfindungstheorie nicht anerkennen, da ein absolut Seiendes in seiner Qualität nicht gestört zu werden vermag und daher auch nicht der Selbsterhaltungen zur Beseitigung von Störungen bedürfe. Somit läge für die einfache, unveränderliche Seele keine Veranlassung vor, aus ihrer Passivität herauszutreten. Ist jedoch Herbarts Auffassung richtig, dafs Selbsterhaltungen nötig und vorhanden seien, damit die Seele sich in ihrer Qualität selbst erhalten könne, dann müssen wir der Seele auch zuschreiben, was Herbart prinzipiell verwirft, ein Vermögen der Empfänglichkeit, in ihrer Qualität gestört zu werden, und ein Vermögen der Aktivität, sich in ihrer Qualität gegen die Störung zu erhalten. Ein solches Vermögen kann nicht blofs aus gewissen Umständen hervorgehen, sondern mufs die Bedingung davon sein, dafs unter Umständen die Seele in ihrer Qualität gestört werden kann und sich gegen diese Störung selbst erhält. Es erscheint Harms unglaublich, dafs die Seele ein vorstellendes und bewufstes Wesen werden könne, wenn sie kein Vermögen zum Bewufstsein besitzt, welches die Umstände der Störung und der Selbsterhaltung bedingt.

Herbart verwirft die Annahme von Vermögen und Kräften und mufs hiernach doch ihr Vorhandensein indirekt einräumen. Die Polemik gegen die alte Theorie der Seelenvermögen stammt aus dem englischen und französischen Sensualismus und ist von Herbart fortgesetzt worden. Sie geht aus der Annahme hervor, dafs alles Werden und Geschehen, alle Veränderung und Entwickelung der Dinge eine Folge zufälliger Umstände sei. Die Verwerfung der Kräfte und Vermögen ergiebt sich hiernach von selbst.

Herbart hält die Seelenvermögen weder für „blofse Möglichkeiten“, noch Kräfte. Sie sind für ihn nichts anderes als leere Abstraktionen, als Gattungsbegriffe, die bestimmte gleichartige

---

[1]) Foltz, Die metaphysischen Grundlagen u. s. w. S. 72.

[2]) J. H. Fichte, Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. 2. Auflage. Leipzig 1876. S. 164.

Formen des inneren Geschehens bezeichnen und behufs Klassifikation derselben durch Abstraktion gewonnen werden. Was man bisweilen als Vermögen ansieht, „sind nur Zustände im Seeleninhalt“[1]), keine Thatsachen des Bewufstseins. Die Seelentheorie ist nach Herbart anzusehen „als der Tod aller wissenschaftlichen Untersuchung“.

Besitzt die Seele keine Vermögen, dann kann sie auch kein Keim sein, auch keine keimartig angeborene Bildung in sich tragen.

Bekanntlich ist der Keim der Anfang aller organischen Entwickelung; er ist einer stetig fortschreitenden Veränderung unterworfen. Wie verschieden ist doch der Keim vom jungen Triebe und dieser wieder von der entwickelten, Blüten und Früchte tragenden Pflanze! Aber zwischen diesen wahrnehmbaren Veränderungen liegt eine grofse Reihe von Verwandlungen und Zuständen, die sich unserer Wahrnehmung zum Teil ganz entziehen. Die Bewegungen im Seelenleben des Menschen können wohl mit einer solchen Entwickelung verglichen werden. Ist doch die Seele des neugebornen Kindes ganz verschieden von der zum Selbstbewufstsein erwachten und diese wieder verschieden von der zur sittlichen Freiheit sich durchgerungenen Seele des erwachsenen Menschen. Auch hier müssen wir uns zwischen allen wahrnehmbaren Wandlungen eine grofse Reihe von Veränderungen denken, die äufserlich nicht immer wahrnehmbar sind; denn unsere Sinne vermögen nur bestimmte Grade der Bewegung aufzufassen. Zu schnelle und zu langsame Bewegungen entziehen sich einer genauen Beobachtung. Das ist jedoch für das Seelenleben kein hervorzuhebender Übelstand, sondern ein nicht zu unterschätzender Vorzug, weil wir sonst die uns umgebenden Dinge in steter Bewegung sehen würden und zu keiner ruhigen Auffassung der Aufsenwelt kommen könnten. Würden wir hiernach der Seele eine Entwickelung zugestehen, dann müfsten wir auch eine keimartige Bildung zugeben. Wenn Foltz behauptet, die Seele würde in diesem Falle einen Entwickelungsprozefs durchlaufen in dem Sinne, dafs sie allmählich an Gröfse zunimmt, so braucht man ihm nicht beizupflichten; denn es ist nicht unbedingt erforderlich, die Entwickelung sich so zu denken, dafs die Seele wie extensive Gröfsen an Umfang zunimmt. Viel näher liegt die Auffassung, dafs sie als intensive Gröfse einen immer höheren Grad von Kraftäufserung gewinnt. Für unsere Erkenntnis ist somit die Veränderung nur eine Veränderung der Kraftleistung der Seele. Freunde Herbarts gehen in ihrer Polemik gegen die Lehre von einer der Seele keimartig angeborenen Bildung so weit zu behaupten, sie setze eine Prädestination des Charakters voraus, hebe die freie Selbstbestimmung des Menschen, die Freiheit des Willens auf und widerstreite der Möglichkeit, durch die Erziehung auf den Zögling einen bestimmenden Einflufs ausüben zu können. Das sind allerdings merkwürdige Folgerungen. Die Pflanze ist zwar im Keime darin vorherbestimmt, dafs aus ihm ein ganz bestimmtes Wesen hervorgehen mufs; aber ob sie sich normal entwickele, ob sie Blüten und Früchte tragen werde, ob ein unachtsamer Fufs sie zertreten oder eine liebende Hand sie pflegen und veredelnd auf sie einwirken werde, liegt nicht im Keime prädestiniert. Die umgebende Natur hat eben sowohl die Mittel, ihre Entwickelung zu fördern als zu hemmen, sie in ihrer Existenz zu erhalten oder zu vernichten. Auch im Keim der Seele liegt es nicht, ob sie verkümmert oder sich entfaltet; vielmehr ist ihre Entwickelung von gar vielen Erziehungsfaktoren abhängig.

---

[1]) M. W. Drobisch, Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. Leipzig 1842. — Siehe auch Chr. Ufer, Vorschule der Pädagogik Herbarts. 2. Auflage. Dresden 1884. S. 6.

Auch Ostermann glaubt die Seele mit einem Keim vergleichen zu dürfen. Wir bestreiten aber, dafs Flügel mit seinen Ausführungen recht hat, wenn er sagt: „Vergleicht Verfasser (Ostermann) die Seele mit einem Keim in dieser Beziehung, so haben wir den alten Seelenbegriff mit seinen verschiedenartigen Vermögen, welche wie die Spannkräfte im organischen Keime nur der Auslösung bedürfen und zwar so, dafs diese inneren Kräfte als ursprüngliche Qualitäten, also ursachlos, dem Wesen als solchem inhärierend, gedacht werden“ [1]).

Zugegeben, dafs der Keim ein zusammengesetztes Gebilde ist, und dafs der Vergleich zwischen Seele und Keim nicht zutrifft, wenn man das Hauptgewicht darauf legt, erstere für ein absolut einfaches Wesen anzusehen, so bestätigen die physiologischen Beobachtungen doch keineswegs, dafs die innern Zustände in den einzelnen Bestandteilen des Keimes, den Atomen und Molekülen, sich wie frei werdende Spannkräfte auslösen und zwar so, dafs sie alle selbständig als ursprüngliche Qualitäten das Wachstum der Pflanze und die Erzeugung neuer Gebilde bewirken; dennoch steht jener Vergleich auch mit der alten Seelentheorie nicht in vollem Einklange. Wie jeder Vergleich hinkt, so hinkt auch dieser; dessenungeachtet kann seine Anwendbarkeit für die Ostermannsche Auffassung von der Seele und ihrem Vermögen leicht nachgewiesen werden. Foltz [2]) sagt: „Der Keim ist zusammengesetzt aus vielen Atomen; indem er sich entwickelt, ändern sich die innern Zustände und die äufsere Lage derselben; die Stoffe aber bleiben unwandelbar, was sie sind“. Man mufs ihm recht geben, wenn man die Seele für eine materielle Substanz ansieht. Da er sie aber selbst für immateriell hält, liegt in seinen Worten kein stichhaltiger Grund, die Seele nicht als einen Keim auffassen zu dürfen.

Man kann die Seele, wenn man ihre Immateriellität aufrecht erhalten will, eigentlich weder mit einem Keim, noch mit einem Atom vergleichen; stellt man sie dennoch im Sinne Ostermanns in Parallele mit einem Keim, so geschieht es nur, um festzustellen, dafs ihr Fähigkeiten, Kräfte oder Anlagen innewohnen, aus denen im Zusammenhange und Wechsel mit anderweitigen Bedingungen, die aufserhalb der Natur der Seele liegen, alle Erscheinungen des geistigen Lebens in ähnlicher Weise resultieren, wie auf die Beschaffenheit eines Keimes neben äufseren Bedingungen alle physiologischen Erscheinungen zurückzuführen sind. Flügel [3]) macht die Bemerkung: „Wir haben dann eine Seele mit gewissermafsen entwickeltem geistigen Leben, noch vor dem Beginn der äufseren Einflüsse; nun soll dieses Seelenleben noch latent sein und zum Leben erst erwachen (nicht entstehen) durch die sinnlichen Empfindungen“. Auch hier hat Flügel die Seelenvermögen im Sinne Kants u. a. im Auge. Es scheint fast, als wenn er den Herbartschen Anschauungen dadurch Freunde erwerben will, dafs er alle hiervon abweichenden Ansichten mit der alten Seelentheorie identificiert, die ihm die meisten Angriffspunkte bietet. In der That ist die Seele im Sinne Lotzes und Ostermanns als ein Wesen zu betrachten, dessen Lebensäufserungen anfangs latent sind; sie ist aber befähigt, zum Leben zu erwachen und sich weiter zu entwickeln. Da Herbart selbst der Seele eine bestimmte Qualität zugesteht, so kann ihr diese Befähigung nicht abgesprochen werden. Was erst entstehen soll, ist nicht das Leben der Seele an sich, sondern

---

[1]) Flügel, Ostermann über Herbarts Psychologie. Langensalza, 1887. S. 64.

[2]) O. Foltz, Die metaphysischen Grundlagen u. s. w. S. 58.

[3]) Flügel, Ostermann über Herbarts Psychologie. S. 64.

das sind nur die Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Begehrungen u. s. w., also das Leben in der Seele.

Die Entwickelung ist jedoch nicht allein von ihrer Qualität, sondern auch von äufseren Bedingungen und Einflüssen, die namentlich in den verschiedenen Gegenständen der Erziehung liegen, abhängig. Hiernach darf man sich das Leben der Seele weder im Sinne Herbarts entstehend, noch im Sinne Kants u. a. schon entwickelt denken. Die Entwickelung ist ebenso wenig in der Seele prädestiniert wie im Keim die Entwickelung der Pflanze.

Die Anhänger Herbarts rechnen es ihm als grofses Verdienst an, dafs er die Psychologie von dem Mythos der Seelenvermögen befreit habe. „Wenn aber die Psychologie durch die Annahme von Vermögen zu einer Mythologie wird, wie Herbart[1]) meint, so ziehen wir doch diese Mythologie, welche Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant gelehrt haben, dem Aberglauben vor an die erklärende Macht des Zufalls und an die leere Wirklichkeit, welche das Unmögliche zum Inhalt hat, wenn sie einen Inhalt hat"[2]).

Über das Wesen, wie über die Zahl der Seelenvermögen bestehen sehr verschiedene Auffassungen. Die sokratische Philosophie kannte nur zwei Hauptvermögen, nämlich das Erkenntnis- und Begehrungsvermögen. Die geistigen Vorgänge, welche wir Gefühle, Gemütsbewegungen u. s. w. nennen, galten fast ausschliefslich als Thätigkeiten des Strebevermögens. Die Philosophen der neueren Zeit waren mehr oder weniger derselben Ansicht, selbst Cartesius und Christian von Wolff. Da erschien 1790 Kants „Kritik der Urteilskraft". In der Einleitung zu dieser behauptet Kant[3]): „Alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen". Diese Unterscheidung dreier Vermögen hatte schon vor ihm Tetens[4]) in Kiel aufgestellt. Doch erst seit Kant fand die neue trichotomistische Lehre in der philosophischen Wissenschaft allgemeine Anerkennung. Man fafste das Erkennen, Fühlen und Wollen als drei aufeinander nicht zurückführbare Äufserungsweisen des seelischen Lebens auf und legte ihnen jene drei Vermögen als Ursachen zu Grunde. In neuerer Zeit sucht man wieder der früheren Anschauung Geltung zu verschaffen. Eine besondere Beachtung verdient in dieser Hinsicht Jungmann[5]), der die Einführung des Gefühlsvermögens für einen „argen philosophischen Mifsgriff" hält und die Lehre von dem Wesen der Gefühle und des Gemüts, wie sie heutzutage in Deutschland von der psychologischen Wissenschaft verbreitet wird, für eine „folgenschwere Verirrung". Er bestreitet zwar nicht die Existenz eines Gefühlsvermögens, will dasselbe aber nicht als ein dem Erkenntnis- und Strebevermögen koordiniertes, von diesen verschiedenes, sondern nur als ein dem letztern untergeordnetes Vermögen anerkennen. Er vertritt also denselben Standpunkt, den Aristoteles und andere Philosophen des Altertums und Mittelalters eingenommen haben. Statt des Ausdrucks „Begehrungsvermögen" will er besser die Bezeichnung „Strebevermögen" gesetzt

---

[1]) Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, S. 3; „Sämtliche Werke", Band 5, § 3, S. 8.

[2]) Harms, Die Philosophie seit Kant. S. 548.

[3]) Kants sämtliche Werke, Band 10.

[4]) J. N. Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Leipzig 1877, Band I. S. 619—620, 625.

[5]) Jungmann, Das Gemüt und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie. 2. Auflage. Freiburg i. Br. 1885. Einleitung, S. 5.

wissen. Er giebt zu, dafs Freude, Genufs, Liebe nicht Begierden sind, rechnet sie aber nichtsdestoweniger zu den Äufserungen des Strebevermögens; er schliefst also in diesen Ausdruck mehr ein als die Bezeichnung „Begehren" begreift [1]). Auch gegen Herbart richtet sich seine Polemik, und zwar nach zwiefacher Richtung hin. Er sieht es für eine Verirrung an, dafs Herbart die „Gefühle" als seelische Vorgänge auffafst, die sich wesentlich von den „Strebungen" unterscheiden, und dies um so mehr, weil er nicht zugeben will, dafs sie ausschliefslich „Vorgänge leidender Art" sind. Seine Argumentation gegen die letztere Ansicht läfst sich in folgende Sätze zusammenfassen:

Unsere Seele ist ihrer Natur nach ein geistiges Wesen, d. h. eine einfache lebendige Substanz, eine substantielle Kraft. Eine solche Substanz existiert, insofern sie lebt. d. h. insofern sie thätig ist oder thätig sein kann, und eine substantielle Kraft existiert nur, insofern sie wirkt und wirken kann. „Die Annahme, dafs die Gefühle Vorgänge seien, in welchen die Seele sich vollkommen unthätig und leidend verhalte, widerstrebt mithin dem Begriff und der Natur der Seele, — materialisiert dieselbe". Auch kann die „Thätigkeit der Intelligenz" nicht als wirkende Ursache der Gefühle angesehen werden, wie das von Seiten Herbarts und seiner Anhänger behauptet wird. Die Thätigkeit der Seele als eines erkennenden Wesens ist mit dem Akte der Erkenntnis abgeschlossen. Sie würde weder Lust, noch Unlust, weder Liebe, noch Abscheu empfinden, wäre sie nicht zugleich ein strebendes Wesen. Das Gefühl für ein durch die Vorstellungen als wirkende Ursache erzeugtes Leiden erklären, heifst soviel, als behaupten, „die Seele, insofern sie aktuell erkennt, wirke die Zustände, die man Gefühle heifst, — mit anderen Worten, das Anschauen und das Fühlen, das Erkenntnisvermögen und das Gefühlsvermögen seien identisch" [2]).

Zum andern greift er Herbart deshalb an, weil dieser die Existenz besonderer Vermögen leugnet. Nach Herbart steht die Annahme einer Mehrheit von Seelenvermögen im Widerspruch mit der aus der Metaphysik hergeleiteten absoluten Einfachheit der Seele, welche die Inhärenz eines Vielen ein für allemal ausschliefst. „Wir haben keine Sinnlichkeit (obgleich körperliche Organe) vor den sinnlichen Empfindungen, kein Gedächtnis vor dem Vorrate, den es aufbewahrt, keinen Verstand vor den Begriffen u. s. w. Das in uns, was als Kraft wirkt, sind die Vorstellungen selbst. Und kein Mensch hat mehr Geisteskräfte, als er Vorstellungen hat" [3]).

Strümpell [4]) sieht wie Herbart das Vorstellen als den ersten und einzigen Ausgangspunkt der geistigen Entwickelung an, so dafs die Gefühle und Begehrungen als sekundäre Zustände aus den Wirkungen der Vorstellungen entspringen.

Wenn aber die Seele Vorstellungen zu erzeugen vermag, dann mufs sie auch eine dieser Thätigkeit entsprechende Beschaffenheit besitzen, „und diese Beschaffenheit mufs in ihr etwas Wirkliches, objektiv Reales sein". Wollte man diese Beschaffenheit leugnen, während man ein inneres Geschehen anerkennt, so hiefse das ebensoviel, „als Accidenzen ohne eine Substanz, Wirkungen ohne eine Ursache annehmen und von Erscheinungen und Akten reden, während man den Träger, das Prinzip derselben aufhebt" [5]).

---

[1]) Über die verschiedene Auffassung des Gefühlsvermögens seit Kant s. Jungmann, Das Gemüt und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie, S. 181 ff.

[2]) Jungmann, Das Gemüt und das Gefühlsvermögen, S. 186 ff.

[3]) Herbart, „Kleinere philosophische Schriften und Abhandlungen" herausgeg. von G. Hartenstein (3 Bde, Leipzig 1842—43) III. Bd., S. 257; „Sämtl. Werke", VII, S. 612.

[4]) Ludwig Strümpell, Psychologische Pädagogik. Leipzig 1886. S. 102 ff.

[5]) Jungmann, Das Gemüt und das Gefühlsvermögen, S. 12.

Versteht man unter Vermögen, Fähigkeiten oder Kräften der Seele nichts anderes, als besondere Eigenschaften, vermöge deren sie fähig ist, in bestimmter Weise thätig zu sein, nichts anderes, als „unsere Seele ist eine Substanz, welche als thätiges Prinzip verschiedene Arten von Akten zu setzen vermag", — dann kann man, wie schon einmal hervorgehoben, dreist behaupten, dafs auch Herbart zum mindesten ein Vorstellungsvermögen anerkennt; denn bekanntlich spricht er, wie auch schon angedeutet wurde, der Seele unbedenklich die Fähigkeit zu, verschiedenartigen Störungen gegenüber sich in verschiedenartigen Selbsterhaltungen zu behaupten. Dafs er die Gefühls- und Willensäufserungen als sekundäre, unter gewissen Umständen durch Wirkungen des Vorstellungsmechanismus erzeugte Thätigkeiten auffafst, ist u. a. am entschiedensten von Lotze mifsbilligt worden; aber Jungmann irrt sich, wenn er glaubt, dafs Lotze[1]) in seinem „Mikrokosmus" die alte Seelentheorie rechtfertige. In seiner Polemik gegen Herbart verteidigt er wohl die Existenz dieser Phänomene des Seelenlebens; doch er fafst sie keineswegs als selbständige Wesen, als nicht auf einander zurückführbare Vermögen, als Werkzeuge des Seelenlebens auf. Er verwirft diese Auffassung ebenso entschieden wie Herbart; aber er erklärt auch andererseits ebenso bestimmt, dafs Erkennen, Fühlen und Wollen als in gleicher Weise ursprüngliche, gleichwertige, auf das engste mit einander verbundene seelische Vorgänge, kurz als Produkte des Seelenlebens bezeichnet werden müssen. — Eine befriedigende Aufklärung über das Wesen, wie über die Zahl der Seelenvermögen vermag die philosophische Wissenschaft uns somit nicht zu geben. Die gelehrtesten Philosophen, von Aristoteles bis Kant, von Kant bis Herbart, von Herbart bis zur Gegenwart, sind vielfach verschiedener Meinung gewesen und stehen auch heute nicht auf gleichem Boden. Die Geschichte der Philosophie lehrt aber, dafs diese Differenzen, die doch zum Teil nur äufserlicher Natur sind, für die Psychologie von geringer Bedeutung sind. Es klingt geradezu komisch, wenn Jungmann mit Bezug auf die trichotomistische Lehre als von einer folgenschweren Verirrung spricht und in der Auffassung der Gefühle als Thätigkeiten des Begehrungs- oder Strebevermögens eine Rettung der Psychologie aus grofser Gefahr zu erblicken meint. Es handelt sich hier fast ausschliefslich um einen Wortstreit, um verschiedene Ausdrucksweisen für eine und dieselbe Sache. Das erkannte niemand besser als Herbart; dieser Erkenntnis entsprang seine Polemik gegen die Kantische und Wolffsche Seelentheorie. Er äufsert u. a.: „Wird jemand einsehen, dafs Gegenstände, die sich so nach Gutdünken behandeln lassen, gar keine Realität haben? Wird man noch immer fortfahren, dieses leere Nichts zu den Grundlagen der Psychologie zu rechnen? Wird die Psychologie niemals ihren alten rechten Platz in der angewandten Metaphysik hinter der Ontologie wiedergewinnen?"[2]) Nicht auf das, was die Seele ist, kommt es an, sondern auf das, was sie wirkt. Dafs sich ihre Wirksamkeit darin bekundet, dafs sie in uns Vorstellungen, Gefühle und Willensäufserungen hervorruft, gestehen alle Philosophen zu. Selbst Jungmann, der das Erkenntnis- und Strebevermögen scharf unterscheidet und dem Gefühlsvermögen eine untergeordnete Stellung anweist, hebt diesen Unterschied im Widerspruche mit sich selbst wieder auf, wenn er sagt: „Konkret genommen, ist jedes Vermögen nichts anderes als die Seele selbst, insofern sie von Natur imstande ist, eine bestimmte Art von Akten zu setzen"[3]). Das ist auch

---

[1]) Lotze, Mikrokosmus, Bd. I, S. 184—200.
[2]) „Zeitschrift für exakte Philosophie", herausgeg. v. Allihn und Ziller. VII. Jahrgang. Leipzig 1867.
[3]) Jungmann, Das Gemüt und das Gefühlsvermögen . . ., S. 10.

unsere Meinung; aber die Entstehungsweise dieser psychischen Vermögen oder Fähigkeiten im Sinne Herbarts aus der seelischen Substanz ableiten zu wollen, halten wir für unzulässig, weil unsere Kenntnis über das Wesen dieser Substanz unsern metaphysischen Ausführungen gemäfs mangelhaft ist.

Entzieht sich auch gröfstenteils die Mitwirkung der Seele an dem Zustandekommen der psychischen Erscheinungen unserer Beobachtung, so bleibt doch bestehen, dafs die Seelenqualität als notwendiger Faktor zur Erklärung alles geistigen Geschehens anerkannt werden mufs. Es ist gleichgiltig, ob wir dieser Qualität die Bezeichnung ursprüngliche Anlagen, Vermögen, Fähigkeiten oder Kräfte geben wollen oder nicht, wenn wir nur daran festhalten, dafs wir darunter keine besonderen, selbständigen, nicht aufeinander zurückführbare Vermögen verstehen. Der Name thut dabei nichts zur Sache, wenn wir nur einsehen, dafs die Qualität der Seele nicht blofs für die Erzeugung von Empfindungen, sondern für unser ganzes Erkennen, Fühlen und Wollen entscheidend ist. Da jene Urzustände, die Empfindungen, selbst nach Herbart wesentlich von der Qualität der Seele abhängig sind, wenn er sie sich auch nur im Zusammensein der Seele mit anderen einfachen Wesen entgegengesetzter Qualität entstehend denkt, da mit andern Worten die Seele für jene elementaren Zustände auch nach Herbartscher Theorie ursprünglich beanlagt erscheint: so ist vielen unbegreiflich, warum er nicht ein gleiches Zugeständnis für alle anderen Erscheinungen des geistigen Lebens gemacht hat. Das konnte er aber einfach nicht, weil er mit diesem Zugeständnis einen grofsen Teil seiner auf psychische Vorgänge bezogenen mathematischen Konstruktionen hätte aufgeben müssen, abgesehen davon, dafs eine mathematische Ausbildung der seelischen Mechanik, wie sie Herbart angebahnt hat, die Erzielung wertvoller psychologischer Resultate überhaupt fraglich erscheinen läfst. Wenn einzelne seiner Schüler betreffs der Seelenqualität sich Lotzes Anschauungen zu eigen gemacht haben, trotzdem sie auf psychologischem Gebiet sonst ganz den Herbartschen Standpunkt einnehmen, so wird ihnen das niemand zum Vorwurf machen können, obwohl man behaupten mufs, dafs sie sich dadurch in viele Widersprüche verwickeln; wenn aber Flügel, Foltz u. a. erklären und wissenschaftlich zu begründen suchen, dafs auch Herbart auf gleichem Boden gestanden hat: so zeugt das einerseits von einer irrtümlichen Auffassung Herbartscher Psychologie; andererseits beschuldigen sie damit — wenn auch unbewufst und unabsichtlich — Herbart einer grofsen Inkonsequenz, die in der That gar nicht besteht und nie bestanden hat. Wir stehen mit unserer Ansicht über die Seelenvermögen ganz auf dem Standpunkte Lotzes, der sich damit zufrieden giebt, ihre Existenz nachzuweisen und die innere Zusammengehörigkeit derselben aufzudecken.

Herbarts Streben geht dahin, eine Mechanik und Statik des psychischen Lebens zu gewinnen, welche die Anwendung der Mathematik auf die Psychologie gestattet und dieselbe zum Range einer exakten Wissenschaft erhebt. Dieser Versuch ist eine Fortsetzung der Bestrebungen, welche zuerst in dem englischen und französischen Sensualismus hervortritt. Herbart will nämlich aus den Empfindungen den Inhalt und alle Formen und Gesetze der Vorstellungen und ihrer Modifikationen als Gefühle und Begehrungen als ein Geschehen in der Seele, an dem sie selbst unbeteiligt ist, herleiten; aber er hält es nicht für statthaft, davon die Beurteilung über die Wahrheit unserer Vorstellungen und die des sittlichen Wertes unserer Handlungen abhängig zu machen, wie das seitens des Sensualismus und

Naturalismus der Philosophie vor Kant geschah. Es ist jedoch nicht einzusehen, wie, „wenn alle unsere Vorstellungen nur Modifikationen und Zusammensetzungen von sinnlichen Empfindungen sind, in der Seele Gedanken und Forderungen sein können, welche davon unabhängig sind und Kriterien ihrer Beurteilung bilden, und wie umgekehrt, wenn es solche Gedanken und Forderungen giebt, alle unsere Vorstellungen nur Reproduktionen, Modifikationen und Sammlungen sinnlicher Empfindungen sollen sein können. Der Sensualismus von Herbarts Psychologie ist nicht verbindbar mit der Anerkennung der logischen, metaphysischen und ethischen Postulate, welche er daneben als giltig bestehen läfst, und diese nicht mit seiner sensualistischen Psychologie"[1]).

Eine Vorstellung ist das, was in der Seele von einer Sinnesempfindung verbleibt, nachdem der die Empfindung veranlassende Reiz aufgehört hat. Infolge eines Reizes bildet sich in der Seele ein bestimmter Zustand. Vorstellungen kann man demnach auch als Zustände der Seele bezeichnen. Von den unzähligen Vorstellungen, die wir äufsern Reizen verdanken, sind uns in jedem Augenblick nur wenige gegenwärtig. Genau genommen, steht nur immer eine einzige im Vordergrunde; die meisten sind aus dem Bewufstsein geschwunden, ohne deshalb der Seele verloren zu sein. Sie befinden sich entweder unter der Schwelle des Bewufstseins, oder sie sind im Zustande des Sinkens oder Steigens. Lazarus[2]) behauptet dem gegenüber, dafs sich auch mehrere, wenn auch nur eine geringe Zahl von Vorstellungen im Bewufstsein befinden können, nicht blofs eine Vorstellung.

Das Wechselspiel der Vorstellungen besteht in einem beständigen Hemmen und Vordrängen derselben. Der Grad der Hemmung, die konträre Vorstellungen auf einander ausüben, hängt von ihrer verschiedenen Stärke und der Gröfse des unter ihnen bestehenden Gegensatzes ab. Lotze und Ostermann können eine unterschiedliche Stärke der Vorstellungen nicht anerkennen. Wir können uns wohl das, woran wir uns erinnern, in verschiedenen Abstufungen vorstellen, soweit dies seinem Inhalte nach zulässig ist; doch die Vorstellungsthätigkeit bleibt nach Lotze von diesem Wechsel unberührt. Er äufsert auch Bedenken gegen die Ableitung der Hemmung aus den vorhandenen Gegensätzen. „Es scheint im Gegenteil, als wenn die äufsersten Gegensätze, die wir in dem Inhalte der Vorstellungen erreichen können, mit gröfserer Leichtigkeit neben einander gedacht werden als Verschiedenheiten, deren Weite ein bestimmtes Mafs hat"[3]). Auch die Lehre vom Sinken der Vorstellungen greift Lotze an. Seiner Ansicht nach läfst sich nicht beobachten, wie die Vorstellungen allmählich dem Bewufstsein entschwinden, weil die absichtlich hierauf gelenkte Aufmerksamkeit das Verschwinden verhindern würde. Er behauptet „Wo wir eine einfache Vorstellung dunkel zu haben glauben, da haben wir sie gar nicht, sondern schwanken vielmehr ungewifs zwischen mehreren verwandten Vorstellungen, die sich uns anbieten, und von denen wir nicht wissen, welches die verlangte ist.

Die Hemmung wird bei Herbart nach Analogie der Mechanik wie Druck und Gegendruck behandelt und daher auch mathematischen Berechnungen unterworfen. Lotze glaubt, das Seelenleben aus der Wirksamkeit des Vorstellungsmechanismus allein nicht erklären zu dürfen, und hält deshalb auch die mathematische Ausbildung der psychischen Mechanik für verfehlt. Was den Gleichgewichtszustand der Vorstellungen anlangt, so werden sie sich entweder ihrer Ungleichheit

---

[1]) Harms, Die Philosophie seit Kant, S. 549.
[2]) Lazarus, Das Leben der Seele. Band II, S. 236. Anmerk.
[3]) Lotze, Mikrokosmus I, S. 236.

gemäfs hemmen und sich nur soweit vereinigen, als es die Hemmung gestattet, oder gänzlich verbinden. Im erstern Fall spricht man von einer Verschmelzung, im letztern von einer Komplikation der Vorstellungsmassen. Die aus dem Bewufstsein verdrängten Vorstellungen können unter gewissen Umständen reproduziert werden. Ein absolutes Vergessen giebt es sonach nicht, da keine Vorstellung aus der Seele völlig schwinden kann. Flügel[1]) behauptet auf Ostermanns Einwand, dafs das Vorstellen im Zustande des Unbewufstseins ein Vorstellen sei, welches nichts vorstellt, eine Thätigkeit, die nichts thut: die gesamte Vorstellung ist um nichts schwächer geworden; nur ihre lebendige Kraft hat sich in Spannkraft verwandelt. „Die gehemmte Vorstellung thut und bewirkt gerade so viel als in ihrem ungebundenen Zustande; sie besteht als ein Streben, die hemmende Kraft abzuwerfen". Ostermann ist ganz anderer Meinung. Nach Herbartscher Theorie, behauptet er, müfste die Seele die durch das Zusammen ihr aufgenötigten Zustände sofort wieder abschütteln, sobald das Zusammen aufhört; von einer Fortdauer der Vorstellungen im Sinne Herbarts könnte hiernach keine Rede sein. Die Vorstellungsreproduktion berechtige nur zu der Annahme, dafs von den Vorstellungen, sobald sie unbewufst werden, nur gewisse Bedingungen zurückbleiben, auf Grund deren das früher Vorgestellte wiedererzeugt wird[2]). In ähnlichem Sinne äufsern sich aufser den Kantianern Beneke, J. H. Fichte, Waitz, Wundt[3]) u. a.

Die Psychologie als Mechanik und Statik des Vorstellens beruht auf der Übertragung der mechanischen Vorstellungsweise auf geistige Thätigkeiten. Sie enthält gewissermafsen einen metaphysischen Materialismus, da sie den Begriff der Seele dem der Materie gleichstellt. Harms[4]) behauptet direkt: „Was Herbart Seele nennt, unterscheidet sich nur dem Namen und höchstens dem Grade nach von dem, was Materie und Körper genannt wird". In dem Prinzip der Selbsterhaltung, auf welchem der ganze Herbartsche Vorstellungsmechanismus beruht, liegt nichts von dem, was das besondere Wesen der Seele und des Geistes ausmacht. Will man Gesetze der Mechanik auf die Psychologie anwenden, so lassen sich die Empfindungen als immanente Bewegungen der Seele auffassen. Nach dem physikalischen Gesetze von der Trägheit dauert jede Bewegung so lange, bis sie von einer anderen aufgehoben wird. In ähnlicher Weise soll jede Vorstellung in der Seele sich erhalten, bis sie durch eine andere aufgehoben wird. Tritt eine neue Empfindung in die Seele, so wird entweder ein Gleichgewicht entstehen, indem die eine die andere in ihrer Bewegung hemmt und aufhebt, oder es entsteht eine neue Bewegung in der Seele.

Solche Vergleichungen geistiger Vorgänge mit rein mechanischen weisen wohl Analogieen auf, können aber in keinem Falle als Erklärungen des Seelenlebens angesehen werden; denn dasselbe besteht nicht aus Selbsterhaltungen gegen Störungen, sondern aus einem innern Geschehen, das aus dem Wollen hervorgeht. In der Seele geschieht alles, sagt Leibniz, aus Endursachen, d. h. aus einem Triebe, aus einem Begehren, einem Wollen. Wenn man das Vorstellen lostrennt von dem Begehren und Wollen und es für sich allein betrachtet, läfst es sich rein mechanisch auffassen; doch „ein solches

[1]) Flügel: Ostermann, Über Herbarts Psychologie, S. 36.

[2]) Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbartschen Psych., S. 50.

[3]) Vgl. Wilh. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 2. Aufl. Leipzig 1880, 4. Aufl. 1893. Bd. II, S. 200 u. fg.

[4]) Harms, Geschichte der Philosophie seit Kant, S. 549.

Vorstellen giebt es in der Seele gar nicht, was schon die Aufmerksamkeit beweist, ohne welche keine Bewegung der Nerven zur Empfindung wird, und Aufmerksamkeit ist Sehen-Wollen"[1]).

Die Vorstellungen in der Seele sollen sich in selbständige Kräfte umwandeln, die sich im Gleichgewicht halten oder neue Bewegungen hervorrufen. „Vollends die Vorstellungen, einzeln genommen, sind keineswegs Kräfte; aber sie werden es vermöge ihres Gegensatzes untereinander".

Obwohl Herbarts Theorie aus der Kritik der Lehre von den Seelenvermögen hervorgegangen war, hält er es doch für berechtigt, die einfachen Vorstellungen als völlig unabhängig nebeneinander wirkend aufzufassen. Da er die Seele für vermögenslos hielt, mufste er notgedrungen die Kräfte und Vermögen in die Vorstellungen verlegen, wenn er die Existenz eines Seelenlebens nicht ganz leugnen wollte. Die Einheit der Seelensubstanz genügt aber nicht, die „Einheit des Bewufstseins" zu begründen.

Aus dem Vorstellungsmechanismus sollen u. a. auch die Formen des logischen Denkens entstehen. Psychologisch giebt es nach Herbart keine reinen Begriffe, sondern nur unbestimmte Total- oder Gesamtvorstellungen. „Begriffe im strengen logischen Sinne kommen im menschlichen Denken überhaupt nicht vor, sondern sind nur logische Ideale, denen sich unser wirkliches Denken mehr und mehr annähern soll"[2]).

Die Begriffe sind nur Forderungen des Denkens, logische Postulate. Wo aber der Ursprung dieser Postulate zu suchen ist, erscheint unerklärlich, wenn die Seele nichts weiter, als ein Mechanismus des Vorstellens sein soll. Die Anerkennung der Postulate hebt den Vorstellungsmechanismus auf. Harms[3]) sagt: „Soll es ein logisches, mathematisches, metaphysisches Denken geben, so kann der Mechanismus des Vorstellens nicht stattfinden, da er beständig durch das Denken verändert, aufgehoben, unterbrochen, modifiziert wird, und findet andererseits der Mechanismus statt, so hebt er die Möglichkeit jeder Logik und Ethik auf, welche auf der Giltigkeit logischer und ethischer Postulate ruhen. Die Anerkennung jedoch, welche Herbart den Postulaten des logischen, mathematischen und metaphysischen Denkens gewährt, zeigt, dafs seine Psychologie als Mechanik des Vorstellens damit nicht verbindbar ist".

Das Fühlen und Begehren sieht Herbart als Modifikationen des Vorstellens an. „Die Seele wird Geist genannt, sofern sie vorstellt, Gemüt, insofern sie fühlt und begehrt. Das Gemüt aber hat seinen Sitz im Geiste, oder das Fühlen und das Begehren sind zunächst Zustände der Vorstellungen, und zwar gröfstenteils wandelbare Zustände der letzteren"[4]). Demnach sind Gefühle und Begehrungen nur als sekundäre Zustände der Seele aufzufassen.

Ein Gefühl ist das Innewerden einer Hemmung oder Förderung, also eine Folge der Wechselwirkung von Vorstellungen. Während die Hemmung ein Unlustgefühl erzeugt, wird durch die Förderung ein Lustgefühl hervorgerufen. Volkmann[5]) giebt

---

[1]) Harms, Geschichte der Philosophie seit Kant, S. 551.
[2]) Herbarts „Sämtliche Werke", Band V, S. 59 ff.; 125 ff.; Band VI, S. 160 ff.
[3]) Harms, Geschichte der Philosophie seit Kant, S. 553.
[4]) Herbart, Lehrbuch zur Psychologie. „Sämtl. Werke", Band V, S. 29.
[5]) Volkmann, Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus. 2. Auflage. Cöthen 1875 bis 76. 2. Band, S. 302.

eine ähnliche Erklärung, wenn er sagt: „Das Gefühl ist das Bewufstwerden des Spannungsgrades des Vorstellens. Die Spannung aber ist der Zustand eines von seiner Spannung niedergedrückten oder eines sich aus ihr befreienden Vorstellens". Die Stärke und Lebhaftigkeit der Gefühle hängt ab von der Stärke der Hemmung, Spannung oder Förderung. Einer besondern Gefühlsanlage bedarf es somit nach Herbart nicht. Lotze widerspricht dieser Auffassung, versteht aber unter einer ursprünglichen Anlage keine besondere Kraft, keinen besondern Zustand, sondern nur eine Qualität der Seele, Gefühle der Lust und Unlust zu äufsern. Die Vorstellungen gelten ihm nur als die veranlassenden Reize hierzu. Auch Ballauf, ein Anhänger Herbarts, giebt zu, dafs die Gefühle, nicht aus der Wechselwirkung der Vorstellungen allein erklärt werden können, sondern ihre Ursache in der Natur der Seele zu suchen sei. Es mufs also aufser der Vorstellungsfähigkeit eine besondere Empfänglichkeit der Seele vorausgesetzt werden. Die Seele mufs nach Lotze aufser der Fähigkeit, sich durch Vorstellungen primitiv zu erhalten, auch die andere besitzen, sich durch Gefühle primitiv zu erhalten. Es giebt seiner Meinung nach überhaupt keine Äufserung einer geistigen Thätigkeit, die nicht von einem Gefühle begleitet wäre, während nach Herbartscher Theorie die Gefühle nur bisweilen in das Getriebe des Vorstellungsverlaufes eingreifen, „wenn der Ablauf der Vorstellungsreihe ein abnormer, von dem gewöhnlichen ganz abweichender ist". Diesen Gefühlen würde, wie Ostermann meint, noch der Mangel anhaften, dafs sie gar keine Unterschiede hinsichtlich ihrer Qualität zu Tage treten lassen können, sondern nur hinsichtlich der Intensität der Lust und Unlust. Ostermann betrachtet übrigens als Ursache der Gefühle nicht die formalen Spannungsverhältnisse und Evolutionen der Vorstellungskräfte, sondern den vorgestellten Inhalt. Flügel behauptet, man habe Herbart mifsverstanden; er sei auch der Ansicht gewesen, dafs die Qualität der Seele bei der Entstehung der Gemütszustände ebenso mafsgebend sei wie bei der Entstehung der Vorstellungen. Eine Abhängigkeit der Gefühle von den Vorstellungen sei gar nicht vorhanden. Sie entstehen nur aus komplizierteren Reizen als die Vorstellungen, die eine kompliziertere Reaktion der Seele zur Folge haben. Flügels Behauptungen[1]) entbehren jeder Begründung; er führt nicht einen Ausspruch Herbarts an, der seine Behauptung beweist. In der That konnte Herbart auch zu solchen Schlüssen gar nicht kommen, weil sie mit seinen psychologischen Grundsätzen im Widerspruch gestanden hätten; eines solchen Widerspruches hat sich aber Herbart nicht schuldig gemacht.

Auch das Begehren ist nach Herbart nur eine Modifikation des Vorstellens. Es ist die Form des Bewufstseins, in welcher das Anstreben einer Vorstellung gegen ihre im Bewufstsein vorhandenen Hindernisse zum Ausdruck kommt. Volkmann bezeichnet in ähnlichem Sinne das Begehren als ein Streben nach einem Gegenstand oder wider denselben. Was begehrt wird, ist immer nur eine Vorstellung. Der Hungrige begehrt beispielsweise nicht Brot, sondern nur eine Empfindung der Sättigung durch das Brot. „Der Widerspruch aber, dafs wir die Vorstellung schon haben, die wir doch erst begehren, findet seine Lösung darin, dafs wir die Vorstellung nicht so haben, wie wir sie begehren, oder dafs wir die Vorstellung unklar, die Gesamtvorstellung unvollständig haben, die wir klar und vollständig zu haben begehren"[2]). Warum die Bewegung einer gegen ihre Hemmung sich emporarbeitenden Vorstellung sich als ein

[1]) Flügel, Ostermann über Herbarts Psychologie, S. 39.

[2]) Volkmann, Lehrbuch der Psychologie; II. Band, S. 386 ff.

Begehren erweisen soll, ist nicht recht einzusehen, wenn nicht die Willensthätigkeit als eine von den Vorstellungen unabhängige Funktion der Seele aufgefafst werden darf. In der Erfahrung findet diese Behauptung auch keine Bestätigung; diese lehrt vielmehr, in der Wertschätzung der Dinge oder in dem Interesse an denselben die treibende Ursache des Begehrens zu suchen. Es bedarf keiner Frage, „dafs es zu einer richtigen Wertschätzung der Dinge einerseits einer angemessenen Bildung bedarf, welche die edleren Gefühle weckt und pflegt und durch Belehrung dem Aufkommen falscher und einseitiger Wertschätzungen vorbeugt, andrerseits einer längeren Lebenserfahrung, welche aus den mannigfachen Einzeleindrücken und Einzelerlebnissen des Gefühls das rechte Resultat zieht“[1]). — Mit dem Begehren darf nicht das Wollen verwechselt werden. Jedes Wollen ist zwar ein Begehren, aber nicht umgekehrt. Ob das letztere in ein Wollen übergeht, hängt davon ab, ob die Erreichbarkeit des Begehrten zur Gewifsheit wird. „Wille ist Begierde, mit der Voraussetzung der Erlangung des Begehrten“[2]). Legt man an das Wollen den Mafsstab der ethischen Beurteilung, so kann man den sittlichen Wert desselben nicht hoch anschlagen, da Herbart nur auf die Übereinstimmung des Entschliefsens und Handelns mit den sittlichen Ideen Gewicht legt. Für das sittliche Handeln und Entschliefsen ist aber nicht die ethische Wertschätzung mafsgebend, sondern nur die überwiegende mechanische Stärke der Gedankenmasse, mit der das sittliche Urteil zusammenhängt. Diese Stärke ist bedingt durch eine mannigfache Verknüpfung der Vorstellungen. Demnach wird eigentlich das Gute nicht um des Guten willen gewählt, sondern lediglich aus mechanischen Ursachen. Somit scheint auch die Freiheit des Willens in Frage gestellt, die zum Teil darin besteht, dafs man sich aus freiem Antriebe für das Gute entscheidet auf Grund eigener Überzeugung. Es ist hierbei zu berücksichtigen, dafs nicht nur der mechanische Vorstellungsverlauf, die sich immer reicher entwickelnde Intelligenz, sondern auch die Versuchung zum Bösen auf unsere Entschlüsse von Einflufs sind, und dafs sich keineswegs Bildung und Sittlichkeit wie Grund und Folge zu einander verhalten.

Während das Gefühl als ein ruhender Zustand des Vorstellens aufgefafst wird, soll nach Herbart das Begehren in der Regel als eine fortschreitende Bewegung des Vorstellens gedacht werden. Die vielfach verbreitete Ansicht, dafs die Gefühle als treibende Ursachen der Begehrungen anzusehen seien, kann er nicht teilen. Gefühle und Begehrungen sind zwar mit einander verbunden, doch nur so, dafs die ersteren als Begleiter der letzteren erscheinen oder diesen nachfolgen. Dennoch gesteht Herbart eine Abhängigkeit des Begehrens vom Gefühl für das Gebiet des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen ausdrücklich zu. Mit seiner psychologischen Theorie steht dieses Zugeständnis in keinem Einklange. Dafs er dies selbst fühlte, beweist folgender Ausspruch: „Die unbezweifelte Thatsache, dafs wir das Angenehme begehren und das Unangenehme fliehen, leitet unseren Blick in eine Tiefe hinein, zu der wir kein Licht oder doch nur einen äufserst schwachen und mühsam zu gewinnenden Schimmer mitnehmen können“[3]).

Flügel bemüht sich, diesen Widerspruch zu erklären, indem er die Ursache jener Abhängigkeit in physiologischen Bedingungen sucht. Unser Körper ist seiner Meinung nach so be-

---

[1]) Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrtümer u. s. w. S. 144.
[2]) Herbarts „Sämtl. Werke“, Band V, S. 154.
[3]) Herbarts „Sämtliche Werke“, Band VI, S. 356.

schaffen, dafs das Angenehme auf die normalen Funktionen unserer Organe anregend wirkt, dafs wohl auch gewisse Bewegungen der Glieder ausgelöst werden, die auf das Erlangen des Angenehmen gerichtet sind. Haben diese Bewegungen und die damit verbundenen Vorstellungen das Angenehme hervorgerufen, so gerät dasselbe, wenn jene Bewegungen plötzlich nicht ausgeführt werden können, in den Zustand der Begehrung. Demnach erklärt sich das Begehren auch hier dadurch, dafs eine Vorstellung von verschiedenen andern Vorstellungen emporgetrieben und auch zurückgehalten wird[1]).

Keineswegs will aber Flügel einräumen, dafs Herbart die Gemütszustände als ein Produkt der Vorstellungen angesehen wissen will, sondern als unmittelbare Äufserungen der Qualität der Seele selbst. Er bestreitet somit, was Herbart so oft behauptet hat, und was diesem auch Strümpell[2]), einer seiner Schüler, zum Vorwurfe macht.

Dafs die Herbartsche Auffassung der Gefühle und Begehrungen als Modifikationen des Vorstellens auf vielfachen Widerspruch gestofsen ist, haben wir schon auseinandergesetzt; aber wir würden Herbarts Bedeutung für die Psychologie nicht nach Gebühr würdigen, wollten wir nicht mit Nachdruck hervorheben, dafs er durch seine Ableitungen bestrebt gewesen sei, ein tieferes Verständnis psychologischer Fragen anbahnen zu helfen, worauf wir auch schon in der Einleitung hinzuweisen uns verpflichtet hielten. In seinen kritischen Bemerkungen über Herbarts Lehre vom Fühlen und Begehren sagt J. H. Fichte[3]): „Nicht im mindesten denken wir zu behaupten, dafs Herbart in jenen ausgeführten Erörterungen (Psychologie als Wissenschaft, II, § 146—152) nichts geleistet habe: er hat den psychologischen Apparat und die Vorbedingungen beschrieben, welche das Vorstellen und der Erkenntnisprozefs zu den sich bildenden Entschlüssen herleiht, die ihrerseits gar nicht zu stande kämen ohne jene Vorbedingungen“. Herbart sucht eine innere Zusammengehörigkeit des Vorstellens, Fühlens und Begehrens nachzuweisen, obwohl er, wie seine ganze Psychologie lehrt, den Vorstellungen immer die Priorität gewahrt wissen will. Er äufsert darüber folgendes: „. . . jedesmal, indem wir fühlen, wird irgend etwas, wenn auch ein noch so vielfältiges und verwirrtes Mannigfaltiges, als ein Vorgestelltes im Bewufstsein vorhanden sein, so dafs dieses bestimmte Vorstellen in diesem bestimmten Fühlen eingeschlossen liegt. Und jedesmal, indem wir begehren, fühlen wir zugleich die Entbehrung und haben auch dasjenige in Gedanken, was wir begehren; sowie jedesmal, indem wir denken, eine Thätigkeit wirksam ist, die, wenn sie aufgehalten würde, wenn sie sich durch Hindernisse durchdrängen müfste, alsbald sich als ein Begehren, den Gedanken hervorzuholen, verraten würde“[4]).

Diese Herbartsche Ansicht von dem Zusammenhang der seelischen Vorgänge wird nicht nur von Lotze, sondern von allen Philosophen der neueren Zeit mehr oder weniger geteilt, und man rechnet es ihm als Verdienst an, dafs er auf diese innere Zusammengehörigkeit ganz besonders aufmerksam gemacht hat. Allerdings läfst seine Auffassung eine gewisse Abhängigkeit von Wolff erkennen, der zuerst alle geistigen Vorgänge als Modifikationen des Vorstellens dargestellt hat.

---

1) O. Flügel, Ostermann über Herbarts Psychologie, S. 50.

2) L. Strümpell, Psychologische Pädagogik. Leipzig 1886. S. 110.

3) Fichte, Psychologie I, S. 429.

4) Herbart, Psychologie als Wissenschaft, Band II., 2. Ausgabe 1834, S. 66 und H.'s „Sämtl. Werke“, Band 6. S. 70 ff.

Herbart liefs sich bei seinen psychologischen Untersuchungen hauptsächlich von zwei Gesichtspunkten leiten, von seinem Widerspruch gegen die Lehren des absoluten Idealismus und anderseits von seinem grofsen Interesse, das er für die Pädagogik hegte. Er glaubte die unwissenschaftliche Behandlung der Pädagogik dem niedrigen Stande der psychologischen Wissenschaft zuschreiben zu müssen. In seinen „Bemerkungen über einen pädagogischen Aufsatz" äufsert er: „Ich für mein Teil habe seit zwanzig Jahren Metaphysik und Mathematik und daneben Selbstbeobachtungen, Erfahrungen und Versuche aufgeboten, um von wahrer psychologischer Einsicht nur die Grundlage zu finden. Und die Triebfeder dieser nicht eben mühelosen Untersuchungen war und ist hauptsächlich meine Überzeugung, dafs ein grofser Teil der ungeheuren Lücken in unserm pädagogischen Wissen vom Mangel der Psychologie herrührt"[1]).

Bei einer andern Gelegenheit stellt er die Forderung auf, die Psychologie solle Wert darauf legen, dafs sie dem praktischen Interesse der Menschenbildung dienen könne, nachdem sie in ihren Untersuchungen unbefangen zu Werke gegangen sei[2]). Seine Belehrungen nach dieser Seite hin sind auch von grofsen Erfolgen gekrönt worden; denn es ist ihm in der That gelungen, die pädagogische Welt von der Notwendigkeit einer psychologischen Begründung der Unterrichts- und Erziehungslehre mehr und mehr zu überzeugen. Seine Psychologie soll uns, wie er selbst sagt, den Weg, die Mittel und die Hindernisse der Bildung zeigen[3]). Die Bildsamkeit im Herbartschen Sinne beruht „auf der Beweglichkeit und Veränderlichkeit der Vorstellungsmassen und dem Einflufs des Gedankenkreises auf das Gemüt und den Charakter des Menschen"[4]). Da nach seinen psychologischen Ansichten das Wollen ganz und gar vom Mechanismus des Vorstellens bedingt ist, so war es natürlich, dafs er in der Bearbeitung des Gedankenkreises, in dem eigentlichen Unterricht, die wichtigste Aufgabe der Erziehung erblickte.

„Man hat die Erziehung nur dann in seiner Gewalt, wenn man einen grofsen und in allen seinen Teilen innigst verknüpften Gedankenkreis in die jugendliche Seele zu bringen weifs, der das Ungünstige der Umgebung zu überwinden, das Günstige derselben in sich aufzunehmen und mit sich zu vereinigen die Kraft besitzt"[5]).

Bei der Ausbildung des Gedankenkreises kommt es ihm wesentlich auf eine zweckmäfsige Verknüpfung und Konzentration der Vorstellungen und Vorstellungsmassen an und namentlich auf eine Befestigung und Stärkung derjenigen, welche für das sittliche Wollen, für die Bildung des sittlichen Charakters von Bedeutung sind. Neben der Konzentration hebt er das „Interesse" als das geeignetste Mittel zur Charakterbildung hervor. Man rechnet es ihm als ein hohes Verdienst an, dafs er gerade dem Interesse im Unterrichte einen hervorragenden Platz angewiesen hat.

Als Hauptziel aller Erziehung gilt ihm die Bildung eines sittlichen Charakters,

---

[1]) G. Hartenstein, Herbarts „Sämtliche Werke", Band XI, S. 381 und „Kleinere Schriften", Band II, 15. — Vergl. Dr. Fr. Bartholomäi, Joh. Fr. Herbarts pädagogische Schriften. 2. Auflage, 2. Band. 1877.

[2]) Herbarts „Sämtl. Werke". I, S. 274.

[3]) Herbarts „Sämtl. Werke", Band X, S. 186.

[4]) Foltz, Die metaphysischen Grundlagen u. s. w. S. 56.

[5]) Herbart, Vorrede zur „Allgemeinen Pädagogik". Hartensteinsche Ausgabe. Band X, S. 9.

der die „Vielseitigkeit des Interesses" als nächstes Ziel des Unterrichts untergeordnet ist. Da der sittliche Wert eines Menschen sich in seiner Willensrichtung kund giebt, so war seine Forderung ganz berechtigt, dafs die Erziehung vorzugsweise auf den Willen einwirken müsse. Es entspricht seinem System, wenn er „keinen Unterricht ohne Erziehung, aber auch keine Erziehung ohne Unterricht" anerkennt. „Erziehender Unterricht" ist daher sein und seiner Anhänger eigentliches Stichwort, das mehr und mehr zum gemeinsamen Wahlspruch der neueren Pädagogik geworden ist. Sein Prinzip des erziehenden Unterrichts hat nach und nach in Deutschland und Österreich den Einflufs gewonnen, welcher es gegenwärtig als das in der pädagogischen Welt einflufsreichste und herrschende erscheinen läfst.

Da es nicht unsere Aufgabe ist, die pädagogischen Grundsätze Herbarts eingehend zu prüfen, begnügen wir uns damit, durch unsere Bemerkungen darauf hingewiesen zu haben, dafs seiner Meinung nach die Psychologie neben der Ethik als Grundlage für die Pädagogik dienen mufs. Wir dürfen aber nicht verschweigen, dafs seine Ansicht, durch eine geregelte Organisation des Gedankenkreises das gesteckte Ziel der Erziehung erreichen zu können, vielfach bezweifelt wird. Zum Beweise wollen wir nur einen Ausspruch Ostermanns[1]) anführen, der also lautet: „Die eigentliche Triebkraft alles Strebens und Wollens liegt nicht im Gebiete des Intellektuellen, sondern allein im Gemüt, daher, wenn dieses nicht für die Ideale des Lebens erwärmt und gewonnen ist, alle Konzentration der Gedankenmassen, alle Festigkeit, Klarheit und Einheitlichkeit des Wissens für den Charakter gänzlich bedeutungslos bleibt. Lehrt doch auch die Erfahrung laut genug in Tausenden von Exempeln, dafs die bestgeschulten systematischen Köpfe, die durchgebildetsten Philosophen, Ethiker, Theologen etc. oft die erbärmlichsten Charaktere sind, während umgekehrt das simpelste Bauernweib mit einem ärmlichen und unsystematischen Gedankenkreise oft die edelsten Blüten echter Frömmigkeit und Tugend entfaltet".

Herbarts Bedeutung für die Psychologie tritt noch mehr ans Licht, wenn wir den Einflufs berücksichtigen, den er auf die philosophische, insonderheit auf die pädagogische Welt ausgeübt hat. Er ist keineswegs gering zu veranschlagen. Zunächst möchten wir auf das Interesse verweisen, das er für das Studium psychologischer und pädagogischer Fragen erweckt hat. Dieses Studium hat die Schaffenslust bedeutender Männer angeregt, welche das Gebiet der Psychologie wissenschaftlich weiter ausgebaut, ihr eine würdigere Stellung in der Wissenschaft erobert und vor allem der früher mit Geringschätzung angesehenen Pädagogik durch ihre wissenschaftlichere Behandlung zu ihrem Rechte verholfen haben.

Zu den Männern, welche psychologische Werke im Herbartschen Geiste verfafst haben, gehören: Ballauf, Drbal, Drobisch, Exner, Flügel, Hartenstein, Lazarus, Lindner, Nahlowsky, Steinthal, Strümpell, Thilo und namentlich Volkmann, dessen Psychologie nach Foltz als ein Ehrendenkmal deutschen Scharfsinnes und deutschen Gelehrtenfleifses bezeichnet werden kann. Männer, die vor allem das pädagogische Feld nach Herbarts psychologischen Ideen bebaut haben, sind aufser den schon früher erwähnten insonderheit: Allihn, Dörpfeld, Fröhlich, Kern, Stoy, Taute, Thomas, Waitz, Willmann und Ziller.

Die Herbartsche Schule entstand in den fünfziger Jahren des zur Neige

[1]) Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrtümer u. s. w. S. 205.

gehenden Jahrhunderts und hat nach dem Sinken des Ansehens von Hegel und der Rückkehr zur Erfahrung rasch an Ausbreitung gewonnen. Wegen der exakten Durchführung ihrer psychologischen Begriffe und wegen ihrer versöhnlichen Stellung zu den empirischen Wissenschaften legt sie sich den Namen der „exakten" bei, wegen ihrer Bekämpfung des transscendentalen Idealismus Kants und seiner Nachfolger nennt sie sich die Schule des „Realismus". Im Jahre 1868 wurde der Verein für wissenschaftliche Pädagogik gegründet, der die Herbartsche Pädagogik und Philosophie als den gemeinsamen Beziehungspunkt für seine Untersuchungen erklärte; in den Vordergrund seiner Arbeit stellte er „die Förderung der Theorie der wissenschaftlichen Pädagogik und ihre Verbreitung durch Lehre und Schrift". Das Organ seiner Verständigung hatte er in der von Allihn und Ziller herausgegebenen „Zeitschrift für exakte Philosophie"[1]), welche in neuester Zeit von O. Flügel fortgesetzt wird. Genauere Mitteilungen hierüber finden wir u. a. in der Schrift von E. von Sallwürk: „Handel und Wandel der Pädagogischen Schule Herbarts"[2]).

Die weitere Ausgestaltung Herbartscher Ideen führte auf Abwege; namentlich wird Zillers Anordnung des Lehrstoffes nach seinen kulturgeschichtlichen Stufen selbst von Pädagogen Herbartscher Richtung als ein mifslungenes, für die Praxis nur zu einem Teile verwertbares Werk betrachtet. So schreibt Stoy kurz vor seinem im Januar 1885 erfolgten Tode an Dr. Bartels, Direktor in Gera, in Angelegenheiten der Zillerschen Pädagogik: „Es ist sehr an der Zeit, dafs dem fanatischen Gebaren der neuen Propheten von allen Seiten Einhalt gethan werde. Dankbar würde ich Ihnen im Interesse der Wahrheit sein, wenn Sie bei dieser Gelegenheit aussprechen, dafs ich an den Zillerschen Neuerungen keinen, auch nicht den geringsten Anteil habe. Ich halte dieselben für verderbliche Übertreibungen, Zerstörungen der grofsartigen Pflanzungen Herbarts. Ich bin Ihrer Zustimmung gewifs, wenn ich mein Gesamturteil zum Schlufs beifüge: Alles Neue in diesem Zillertum ist nicht gut und alles Gute in demselben nicht neu". Dr. von Sallwürk äufsert in seinem Vorwort zu der vorhin citierten Schrift mit Bezug auf die Zillersche Richtung in der Pädagogik: „Ich mufs mit vollster Bestimmtheit erklären, dafs jede Pädagogik, welche nicht mit der Wissenschaft in allen ihren Gliedern sich in aufmerksamster Verbindung hält, bei allem Reichtum methodischer Mittel mir arm und unfruchtbar erscheint — und dieser Gefahr scheint mir eben die Schule Zillers entgegenzugehen".

Dafs Herbart selbst eine übertriebene Konzentration des Unterrichts im Sinne Zillers mifsbilligte, beweist folgender Ausspruch: „Es wird sich zeigen, dafs die Bemühung, alles auf die Spitze zu treiben, dem Erzieher ebenso schädlich werden mufs, als auf der anderen Seite das Zerreifsen und Zerstückeln desjenigen, was wirklich zusammenhängt, ihm geworden ist"[3]).

So grofse Begeisterung man auch in vieler Hinsicht den Herbartschen Ideen zollen mag, so wird man es doch nicht billigen, wenn jene Begeisterung sich in orthodoxe Buchstabengläubigkeit verflacht. In der That scheinen viele Anhänger Herbarts in seinem System ein vollkommenes Werk zu erblicken, das einer weitern Ausbildung nicht mehr fähig ist. Solche Anschauungen werden der freien Forschung nur hinderlich sein, und auch Herbart wird damit kein Dienst erwiesen.

Dafs Herbart namentlich in seiner Psychologie nicht jeden Irrtum vermieden und jede

---

[1]) „Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus" herausgeg. von Allihn und Ziller. Leipzig 1861—75. Fortgesetzt 1883 von O. Flügel.

[2]) Ernst von Sallwürk, „Handel und Wandel" u. s. w. Eine historisch kritische Studie. Langensalza 1885.

[3]) Herbarts „Sämtl. Werke", XI. Bd., S. 382.

Wahrheit erkannt hat, gestehen selbst einzelne seiner Anhänger zu, wie Strümpell [1]), Lazarus [2]) und Volkmann [3]). Andererseits heben auch entschiedene Gegner seiner psychologischen Grundsätze manche seiner Verdienste rühmend hervor, wie z. B. Fichte, Lotze, Caspari und Wundt.

Seiner Psychologie verdankt man auch eine idealere Auffassung der Erziehung; man begegnet mehr und mehr dem Bestreben, psychologische Grundsätze praktisch zu verwerten; wir stimmen auch der Foltzschen Erklärung zu, „dafs so viele Lehrer die Arbeit an den Kindern erst recht lieb gewonnen haben durch das Studium Herbartscher Philosophie und Pädagogik“ [4]). Nicht nur in Gelehrtenkreisen, sondern auch in andern Volksschichten ist durch Herbart und seine Ideen ein lebhaftes Interesse für Schul- und Erziehungsfragen geweckt worden. „Seit Herbart ist die Psychologie als Wissenschaft aus den Kinderjahren herausgetreten und befindet sich vielleicht gerade zu unserer Zeit in dem Jünglingsalter blühendster und gedeihlichster Entwickelung; in und an derselben mitzuarbeiten, ihre Früchte zu erwerben, zu geniefsen und fortzupflanzen, ist der ernsteste Beruf und die reinste Freude; an beiden aber je nach seiner Fähigkeit teilzunehmen, dazu seien die Schranken für alle geöffnet“ [5]).

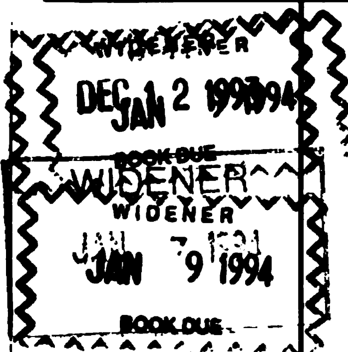
Herbarts Name wird in der Geschichte der Philosophie und Pädagogik jederzeit mit Achtung genannt werden, jederzeit einen ehrenvollen Platz einnehmen. Wir stellen ihn nicht über, wohl aber an die Seite der bedeutendsten Philosophen unseres deutschen Vaterlandes. Alles Brauchbare aus seinem Lehrsystem wird auch in Zukunft mit gleichem Dank verwertet werden wie alle wertvollen Errungenschaften anderer hervorragender Männer der Wissenschaft; ob aber sein System als solches bestehen bleiben wird, ist zu bezweifeln.

Auch der Zukunft sind noch viele Aufgaben zu lösen geblieben. Noch tritt die Psychologie gleich einer Sphinx geheimnisvoll uns entgegen. Ob je der Vorhang fallen wird, der uns das Allerheiligste, das Wesen unserer selbst verhüllt, wer kann es wissen? Doch das Streben danach wird nie aufhören, und der Begeisterung Flammen zu immer neuer Arbeit am Werke werden nie verlöschen in der Menschheit Brust.

---

[1]) Strümpell, Psychologische Pädagogik, S. 38 ff., S. 107 ff.
[2]) Lazarus, Das Leben der Seele, 2. Auflage, II, S. 80, 228.
[3]) Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, 3. Auflage, II, S. 189 ff.
[4]) Foltz, Die metaphysischen Grundlagen u. s. w. S. 57.
[5]) Lazarus, Das Leben der Seele. Vorwort zum 1. Band, S. V.

Druck von W. Pormetter in Berlin.


WIDENER
JAN 9 1994
BOOK DUE
WIDENER
WIDENER
JAN 9 1994
BOOK DUE